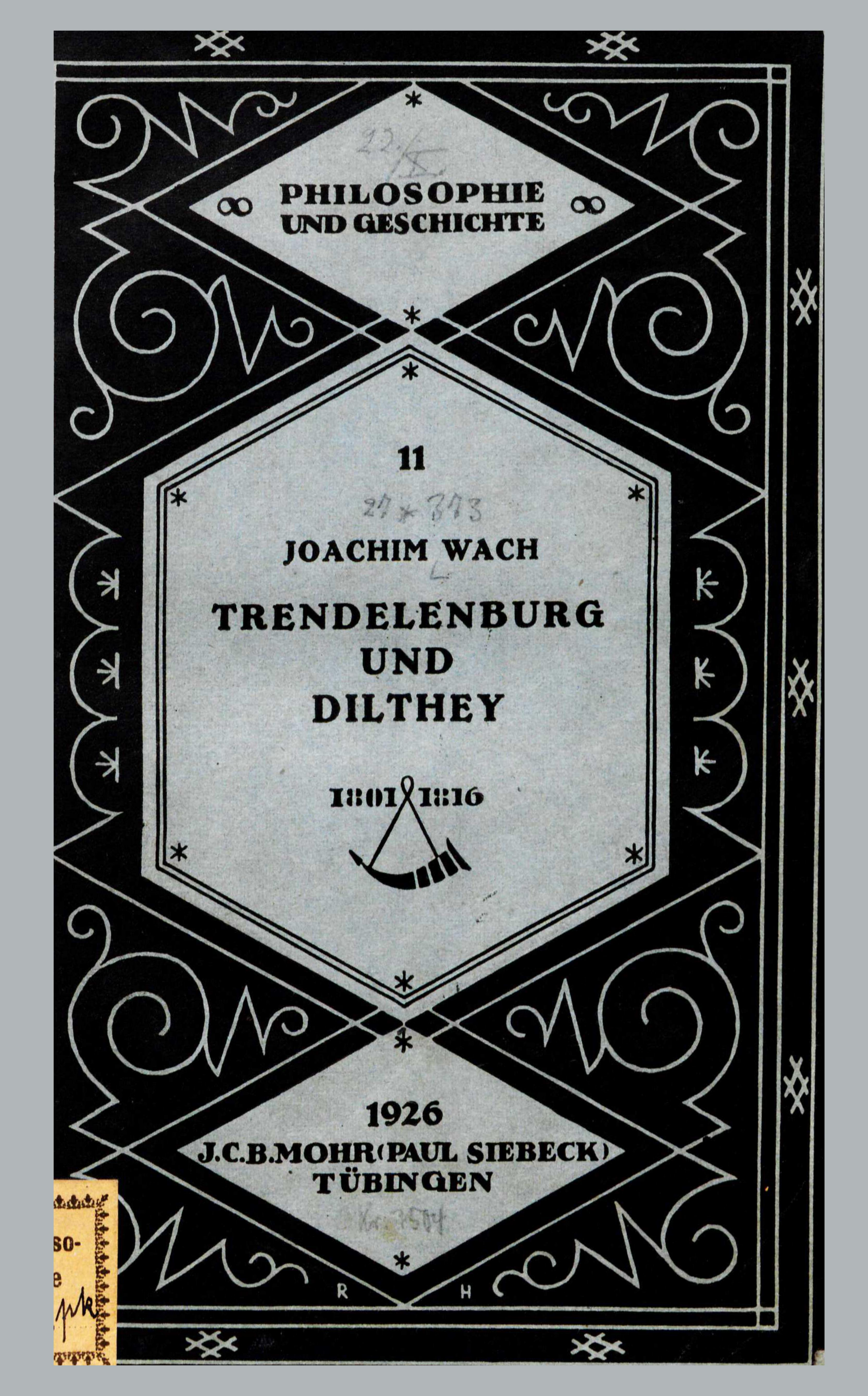

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
11
JOACHIM WACH
TRENDELENBURG UND DILTHEY
1801 1816
1926
J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN


BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRÄGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
11

DIE TYPENLEHRE TRENDELENBURGS UND IHR EINFLUSS AUF DILTHEY

EINE PHILOSOPHIE- UND GEISTESGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

JOACHIM WACH
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG



1926

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

HANS-HEINRICH SCHAEDER
ZU EIGEN

Vorwort.

Ueberzeugt davon, daß eine wichtige Aufgabe der Philosophie, die sie nur im Zusammenhang mit der Geschichte wird lösen können, die Erarbeitung einer Theorie der Weltanschauung sein muß, möchte ich auf den folgenden Blättern einer historischen Bemühung, durch eine Typologie der philosophischen Systeme Vorarbeit dafür zu leisten, gerecht werden. Ich gebe damit zugleich eine Einführung — und nur eine solche — in Probleme der Weltanschauungslehre, die die Philosophen Trendelenburg und Dilthey beschäftigt haben. Mindestens in die Gedankenwelt des zweiten wird sich jeder heute und immer wieder mit dem höchsten Gewinn vertiefen. Wenigstens in einem Punkt setzt ihr Verständnis die Kenntnis eines wichtigen Gedankenzusammenhanges des Aelteren voraus. Er soll hier gewürdigt werden. Ich stelle diese Untersuchungen, die ich in meinem Buch Das Verstehen (Kap. IV S. 233) ankündigte, in den Zusammenhang meiner Arbeiten zur Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert.

Leipzig, Mai 1926. Joachim Wach

Einleitung.

Motto: Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche. Goethe.

Eine Theorie der Weltanschauung, das scheint zunächst ein rein systematisches Unternehmen zu sein, das die Struktur, den Aufbau erforschen möchte, den das Weltbild des Menschen zeigt. Gibt es aber so etwas wie das Weltbild des Menschen überhaupt? Sind hier nicht die Differenzen größer als die Uebereinstimmungen, gibt es über die Unterschiede von Zeit, Ort, Volk und Individualität hinaus überhaupt etwas Gemeinsames im Aufbau der Weltanschauungen? Und dann, wo haben wir die „Weltanschauung" zu suchen: nur in dem „theoretischen", also in dem religiösen, in dem philosophischen oder in dem künstlerischen Ausdruck einer Zeit oder eines Menschen? Soll als Weltanschauung nur der gedankenmäßig formulierte Begriffszusammenhang gelten oder auch die symbolische Aeußerung im Bilde oder im Ton? In welcher Sphäre des Lebens spricht sich die Weltanschauung am reinsten aus?

Lassen wir die Antwort auf die letzte Frage einmal dahingestellt. Vielleicht haben gewisse Zeiten, gewisse Völker jeweils bestimmte Affinitäten zu dieser oder jener Ausdrucksform, wie notorisch in der Kunst etwa eine Zeit zu plastischer Gestaltung, eine andere zu musikalischer Aeußerung vor allem neigt. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Philosophie eine der wichtigsten, wenn auch gewiß nicht die einzige Form ist, in der eine Weltanschauung sich zum Ausdruck bringen läßt. Die Geschichte der Philosophie gibt sich als eine lange Reihe von Gedankensystemen, die alle eine bestimmte Weltanschauung einschließen und vertreten.

Daß die im Verlauf der griechischen, mittelalterlichen und neueren Philosophiegeschichte ans Licht getretenen Systeme nicht allesamt ein und dieselbe Weltanschauung zum Ausdruck bringen, ist bekannt. Es könnte nun die Meinung entstehen, und sie *ist* entstanden, daß die Entwicklung der Geschichte der Philosophie die allmähliche Erarbeitung *der* Weltanschauung sei; ihre Ergebnisse, Vorgriffe und Rückschritte führten langsam, aber bestimmt zur Gewinnung einer begrifflich durchgebildeten, geschlossenen systematischen Weltanschauung. Damit wäre dann auch die Frage nach der Theorie der Weltanschauung der Klärung entgegengeführt: sie wäre eindeutig zu lösen: die Analyse der Struktur des allmählich im Verlauf der Geistesgeschichte erarbeiteten gedanklichen Systemzusammenhanges würde zu ihrer Beantwortung führen. Wir sind nicht der Meinung, daß von einer solchen Entwicklung die Rede sein kann, wir glauben daher auch, daß ein anderer Weg zum Aufbau einer Theorie der Weltanschauung eingeschlagen werden muß. In einem sind wir allerdings einig mit jenem „monistischen" Entwicklungsoptimismus: in der Bedeutung, die er der Geschichte für die Weltanschauungslehre beilegt. Aus ihr müssen wir allerdings immer wieder dafür lernen. Und eine Theorie der Weltanschauung wird die breiteste Basis in einer Aufklärung über die *geschichtlichen* Gedankenzusammenhänge und Systeme haben müssen, die im Laufe der Zeiten an den Tag getreten sind.

Was aber vermag uns dann aus dem Strom der Geschichte zu erretten, wie gewinnen wir die Grundbegriffe, ohne die eine Weltanschauungslehre nicht wird arbeiten können?

Es muß ein Weg gefunden werden zwischen den beiden Möglichkeiten: der einen, durchdrungen von der Individualität jeder einzelnen historischen Bildung, dem Historizismus zu erliegen, auf Maßstäbe und Grundbegriffe zu verzichten, und der anderen, in der Verabsolutierung einer historischen Lösung, unter Verzicht auf die Mannigfaltigkeit der geschicht-

lichen Erscheinungen, aus der Struktur eines bestimmten philosophischen Systems den Aufbau der Weltanschauung schlechthin erschließen zu wollen. Das scheint, wenn einmal die reine Konstruktion a priori abgelehnt werden soll, — und sie soll es, — die Alternative zu sein.

Da aber bietet sich rettend ein Ausweg, oder vielmehr ein anderer Weg noch dar, der gangbar zu sein und zum Ziele zu führen scheint. Es muß denkbar erscheinen, die Reihe der Philosophien in ihrer geschichtlichen Kontinuität zu unterbrechen und nach sorgfältiger Prüfung und Vergleichung Bildungen, die untereinander Aehnlichkeiten und Analogien auf weisen, zusammenzustellen. Also eine Gruppenanordnung zu treffen, die zunächst die große Zahl der philosophischen Systeme wesentlich zu reduzieren geeignet erscheinen muß. Gewiß, die Gesichtspunkte, unter denen diese Zusammenordnungen stattfinden können, vermögen denkbar verschieden zu sein. Formale und inhaltliche Gesichtspunkte, psychologische und sachliche Kategorien können dabei eine Rolle spielen. Die Forderung wird sein, innere, wesentliche Momente aufzufinden, die für die Gruppierung maßgebend sein sollen. Es muß sich also zeigen, daß die in einer solchen Gruppe zusammengefaßten Gedankenzusammenhänge, wenn anders die Auswahl sachgemäß war, einem einheitlichen Typus zugehören. Wohlbemerkt: es soll nicht behauptet werden, daß der „Typus" gefunden werde durch Addition einer Reihe von an verschiedenen Stellen vorhandenen Merkmalen, — es erscheint durchaus denkbar, einen Typus von philosophischen Systemen an einem historischen Exemplar zu „erschauen" (oder wie immer man sich auszudrücken belieben möge). Aber der Typus wird in und an den geschichtlichen Bildungen sichtbar, sie zeigen ihn, gleichsam transparent werdend. Schon Humboldt, dessen Vorarbeiten zu einer Theorie der Weltanschauung immer dankbar wird gedacht werden müssen, arbeitet mit diesem Begriff. Für die Ord-

nung der philosophischen Systeme hat ihn unseres Wissens zuerst der Philosoph Fr. A. Trendelenburg fruchtbar zu machen versucht. Diesem Versuch ist die vorliegende Arbeit gewidmet. Er ist später von Wilhelm Dilthey, dem Schüler Trendelenburgs fortgesetzt worden, der das große Verdienst besitzt, die Typologie in seine Vorarbeiten für eine Theorie der Weltanschauung eingegliedert zu haben. In seinen tiefgründigen Untersuchungen zur Geistesgeschichte, zur Theorie der Biographie, zur geisteswissenschaftlichen Psychologie und zur logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften sah er sich genötigt, dem Problem von Entstehung und Bildung der Weltanschauung immer wieder seine Aufmerksamkeit zu schenken. Er hat zuerst ihre Theorie auf eine Typologie der Weltanschauungen zu gründen versucht. Heute werden seine Bemühungen, die ihn tief in eine Philosophie des Lebens hineinzogen, an verschiedenen Stellen fortgeführt [1]).

Noch eins: Weltanschauungslehre heißt nicht Auflösung der Philosophie. Die Philosophie wird immer wieder mit der Durchdenkung der großen Fragen des Lebens anheben müssen — nichts kann sie davon entbinden. Ihre Funktion ist nicht zeitgebunden, sie ist ewig. Sowenig die Betrachtung von Kunst, Recht und Religionen als Schöpfungen des menschlichen Geistes — berechtigt und notwendig wie sie ist für den Verstehenden, für den, was Jubel und Jammer war, Erkenntnis werden soll und muß, — das Dichten und Bilden, das Recht suchen und finden, das Glauben und Hoffen überflüssig machen kann und wird, sowenig wird jemals des Philosophen Ringen nach der Wahrheit überflüssig sein. Die unermeßliche Ausdehnung unseres geschichtlichen Horizontes aber zwingt uns auf der anderen Seite nach Grundbegriffen Ausschau zu halten, die die Fälle gliedern, das Verstehen der geistigen Welt ermöglichen helfen. Darum erwarten wir auch soviel vom Ausbau der Weltanschauungslehre.

Zu den bedeutsamsten und meistbeachteten Arbeiten Wilhelm Diltheys rechnen wir die Abhandlungen, die er der Untersuchung der Typen der Weltanschauung gewidmet hat [2]). Schon in Tagebuchnotizen seiner frühesten Zeit begegnen wir Bemerkungen zu diesem Problem [3]), dem der Greis noch in den letzten Jahren seines Lebens eine abschließende Darstellung zu geben suchte. Diese Abschnitte aus dem Spätwerk, stilistisch von höchster Vollendung — sie zeigen den eigenartigen Rhythmus dieser Prosa ganz rein — geben das Resultat, zu dem die jahrzehntelange Beschäftigung mit philosophie- und geistesgeschichtlichen Studien und die logisch-systematische Arbeit seines Denkens Dilthey in seiner Typenlehre geführt haben. Diese Bemühungen im ganzen zu überblicken und zu würdigen, ist die Zeit noch nicht gekommen [4]). Wenn der in Aussicht gestellte VIII. Band der Gesammelten Schriften vorliegen wird, wird der Augenblick zu dem Versuch gekommen sein, diese Seite Diltheyscher Geistesarbeit in den Zusammenhang seiner Gesamtphilosophie einzugliedern. Daß ihnen zentrale Bedeutung darin zukommen muß, kann wohl nicht bezweifelt werden. Dilthey ist jederzeit tief davon überzeugt gewesen, daß der Geist die Kenntnis seiner selbst aus und in der Geschichte sich zu erarbeiten habe [5]). In diesem Grundgedanken ist er, was das einzelne anlangt, in noch nicht genügend untersuchtem Maß von Hegel, aber auch von seinen historischen Lehrmeistern [6]) beeinflußt, so weitgehend er auch die metaphysische Durchführung dieses Prinzips bei Hegel

empirisiert haben mag. Und wenn er sich immer wieder entschlossen bekannt hat, die Aufklärung, die uns die Geschichte über uns und unser Werden zu geben vermag, dem Verstehen des Lebens selbst wieder zugute kommen zu lassen, so hat er diesen Gesichtspunkt ausdrücklich noch einmal im Hinblick auf das Unternehmen einer Typisierung der Weltanschauungen geltend gemacht und dahin formuliert, diese Typenunterscheidung solle ja nur dazu dienen, „tiefer in die Geschichte zu sehen und zwar vom Leben aus“ [7]).

Wenn wir uns nun — und soweit ich sehe, ist das bisher noch nicht geschehen [8]) —, einmal fragen, wie der Gedanke, in der historischen Folge der Weltanschauungssysteme durch Typenordnung eine Gliederung zu schaffen, sich unserm Philosophen nahegelegt haben könnte, so wird gegen die Antwort, daß dieser jedenfalls spontan im Geist des in die Geistesgeschichte Vertieften entstanden sei, zunächst wenig einzuwenden sein. Man hat [9]) — und mit gewissem Recht — darauf aufmerksam gemacht, daß in Hegels Phänomenologie des Geistes der Versuch einer Weltanschauungslehre in nuce enthalten sei [10]). Wer jedoch wird das „aber“ verkennen? Eine tiefe Wendung muß sich vollzogen haben von jenem umfassenden, gedankengewaltigen Versuch, die Gesamtentwicklung des Geistes als eine große, stetig aufwärts sich bewegende Evolutionslinie zu begreifen, in der markante Einschnitte, Stufen also, dieser Entwicklung sich aufzeigen lassen, bis hin zu dem Unternehmen, unter Verzicht auf die Erarbeitung einer solchen Linie Zusammenordnungen vorzunehmen, die an Stelle der „Eingleisigkeit“ eine Kontinuität in mehreren Strängen treten ließen, die untereinander wohl Berührungen und Ueberschneidungen aufweisen konnten, die aber ohne Ausnahme ihren Ansatz unmittelbar in der Tiefe der Menschennatur besitzen, nicht nur als an einem bestimmten historischen Ort entstanden zu gelten haben, — die auch jeweils individuell, in einem bestimmten System

etwa, diese Verankerung sehen lassen können. Die negative Seite dieser Wandlung in der geisteswissenschaftlichen und philosophischen Betrachtung, die Auflösung der universalhistorischen Konstruktion und ihre Gründe hat Ernst Troeltsch in seinen Historismusarbeiten aufzuzeigen gesucht [11]). Man hat dann, und mit Recht, den Einfluß hervorgehoben, den der französisch-englische Positivismus auf das deutsche Geistesleben geübt hat, und ihm einen bedeutenden Anteil an der großen Wandlung, die sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts vollzog, zugeschrieben [12]). Man hat mit Glück bemerkt [13]), daß auch Dilthey von dieser Bewegung stark berührt wurde. Inwieweit die positivistische Einstellung der sechziger und siebziger Jahre Untersuchungen wie die in Frage stehenden zu begünstigen geeignet sein konnten, welche Neigungen und Auffassungen ihnen von dieser Seite entgegenkommen konnten, haben wir hier nicht im einzelnen zu entscheiden. Denn wir sind der im folgenden zu erweisenden Ansicht, daß Diltheys Interesse an einer Typisierung der Weltanschauungen zwar durch gewisse positivistische Bestrebungen genährt werden konnte, daß aber bei seiner Entstehung noch ein anderes Moment wirksam gewesen ist.

Dilthey gedenkt selbst mehrfach dankbar der Anregungen, die er von seiten seines Lehrers Adolf Trendelenburg erfahren habe [14]). Er reiht sich damit in den großen Schülerkreis ein, den dieser einst so einflußreiche, heute nahezu vergessene glänzende Berliner Philosoph um sich zu scharen gewußt hat [15]). Wie stark und vielseitig die Wirkung der Persönlichkeit und Lehre Trendelenburgs gewesen ist, mag dem Heutigen, der ihn oft genug nur als den Aristotelesforscher, den Spätaristoteliker kennt, das Bekenntnis eines Trendelenburgbewunderers zeigen, der in gewiß mehr als einer Hinsicht als ein Antipode Diltheys gelten kann: Soeren Kierkegaard, der unvergeßliche dänische Theologe und

Denker gesteht, keinem anderen Philosophen verdanke er soviel wie Trendelenburg, den er nicht selbst gehört hat, dessen Schriften ihn aber mächtig beeindruckten [16]). Dilthey hat Trendelenburg gehört, hat in seinem Seminar gearbeitet. Rothacker zitiert in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften die etwas gehässige Kritik, die D. F. Strauß der Schleiermacher-Biographie, Diltheys als einer echten Arbeit aus der Trendelenburg-Schule angedeihen ließ [17]). Diese Arbeit ist dem Meister gewidmet. Die philosophische Fundierung, die Dilthey besonders für seine Untersuchungen und Darstellungen auf dem Gebiete der griechischen Philosophie zugute kommen mußte, wird er, allerdings neben Boeckh etwa, den er mehrfach unter seinen Lehrern nennt [18]), in erster Linie Trendelenburg mit zu verdanken haben. Aber der Einfluß dieses Denkers scheint doch noch weiter gereicht zu haben über methodische und historische Dinge hinaus. Wir wollen heute seine Aufweisung auf dem Gebiet der typologischen Untersuchungen versuchen.

Im Jahre 1847 las *Trendelenburg* in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Abhandlung *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*, die dann in seinen historischen Beiträgen zur Philosophie wieder abgedruckt worden ist [19]), aber offenbar trotzdem relativ wenig Beachtung gefunden hat. Diese Abhandlung scheint mir prinzipiell von nicht zu unterschätzender Bedeutung, vor allem aber historisch, eben als Vorbild für Diltheys spätere Studien, wichtig zu sein. Ich lege ihre *Grundgedanken* im folgenden dar.

Trendelenburg geht von den *Unterschieden* aus, die ganz allgemein die philosophischen Systeme schon dem oberflächlichen, viel mehr aber dem tieferdringenden Betrachter darbieten. Er weist darauf hin, wie in den allgemein geläufigen schlagwortartigen Bezeichnungen, die in der Philosophiegeschichte üblich sind und von denen er eine ganze

Anzahl anführt, — also etwa Nominalismus, Realismus, Materialismus und Spiritualismus, Dualismus und Monismus, primitives und eklektisches, kritisches und dialektisches System — jeweils eine Anzahl Denksysteme nach Gruppierungen zusammengefaßt erscheinen, die auf mehr oder weniger zentralen, meist recht peripherischen Unterscheidungen beruhen. (Wobei übrigens vielleicht anzumerken wäre, daß es nicht ganz gleichgültig für die Beurteilung und den Wert einer solchen Bezeichnung ist, ob sie als eine selbstgewählte oder von außen her beigelegte erscheint.) Es erscheint Trendelenburg berechtigt, die Betrachtung des entwicklungsgeschichtlichen Ganzen der Philosophiegeschichte einmal durch eine andersgeartete zu unterbrechen, die weniger auf die Kontinuität achten will, als eine Vergleichung anstrebt zwischen ähnlichen im Verlaufe der Entwicklung zum Ausdruck gekommenen philosophischen Gedankensystemen. Aber nicht nur eine äußere Ordnung oder Klassifikation intendiert eine solche Vergleichung, sondern es muß ihr auf die Herausarbeitung von „letzten" Unterschieden dabei ankommen: die methodische Anordnung soll auf sachliche Verhältnisse basiert werden [20].

Wie ist eine solche Anordnung möglich? Das heißt: Woher nehmen wir das Prinzip der gesuchten „letzten Unterschiede"? Zwei Möglichkeiten erscheinen denkbar: einmal, historisch vorgehend die geschichtlichen Bildungen Revue passieren zu lassen und sie zu analysieren auf Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, um so schließlich auf letzte Divergenzen zu stoßen. Der andere Weg würde annähernd entgegengesetzt laufen: es würde gelten, einen letzten, tiefsten Unterschied im Begrifflichen denkerisch aufzusuchen, das heißt unter den Urbegriffen, die etwa beim Ausbau eines philosophischen Systems zugrunde gelegt werden könnten, die begrifflich polar entgegengesetzten zu finden und dann die geschichtlichen Bildungen darauf zu prüfen, auf welchem

von diesen letzten Begriffen jedes einzelne System nun beruht [21]). Trendelenburg spricht nicht ausdrücklich von dieser Alternative. Er schlägt, ohne davon ausdrücklich Rechenschaft zu geben, den zweiten Weg ein. Ich darf hier daran erinnern, daß Dilthey sich später für den ersten entschieden hat — eine außerordentlich bedeutsame und charakteristische Entscheidung. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die tiefen Eindrücke, die Dilthey vom Denken und von der Auffassung der historischen Schule empfangen und empfangen zu haben bekannt hat, und denen sein inneres Widerstreben gegen alles Konstruktiv-Deduktive entgegenkommen mußte, hier nachwirken sehen. Sein Lehrer aber, dem Lebensalter nach eine Generation näher der spekulativen Epoche, deren Fürsten er zwar bekämpft [22]), der er aber nichts destoweniger seinen Tribut zu entrichten hat, erscheint nicht geneigt, der Geschichte — so gewaltig immer er ihre Bedeutung gerade für die Erkenntnis des Wesens der Philosophie eingeschätzt hat — das erste Wort bei dieser Entscheidung zu geben.

Wie charakteristisch! In den verschiedenen philosophischen Systemen sieht Trendelenburg — er sagt es ausdrücklich — letzten Endes die Geltendmachung eines bestimmten Begriffs, in dem die Grundtendenz des ganzen Gedankenzusammenhanges angedeutet ist, der zugleich seinen Geist zum Ausdruck zu bringen geeignet ist und der also infolgedessen von der analysierenden und vergleichenden Betrachtung herausgeholt werden muß. Unser Denker ist nicht im Zweifel, daß solche Rückführung eines philosophischen Gedankenzusammenhanges, wie er in jedem System vorliegt, jeweils möglich ist, noch weniger scheint es ihm natürlich fraglich, ob denn es wirklich ein Begriff ist, auf den wir zutiefst stoßen, wenn wir eine Philosophie auf ihren letzten Kern zu reduzieren suchen. Es wäre leicht, von der psychologischen Seite her die Ergänzungsbedürftigkeit solcher Anschauung nachzuweisen und ihre Einseitigkeit ins Licht

zu stellen. Nachdem wir durch Diltheys tiefgrabende Untersuchungen über das Verhältnis von Lebensgefühl und Lebenswürdigung, Lebenserfahrung und Lebensideal den inneren Zusammenhang kennengelernt haben, der die schöpferische Subjektivität und den Ausdruck, den sie sich schafft, verbindet, sei es im Philosophischen, Künstlerischen oder Religiösen, werden wir eine so rationale, ja rationalistische Auffassung nicht mehr teilen wollen [23]). Aber auch dann, wenn man übereinkommen wollte, von der produzierenden Subjektivität — des Philosophen also in diesem Falle — abzusehen, um, wie Trendelenburg es sich etwa vorgenommen zu haben scheint, beim System zu bleiben: erscheint es denkbar, ohne Gewaltsamkeit eine Philosophie auf solche B e g r i f f e zu reduzieren, wie sie unserem Denker vorschwebten? — Diese Ueberlegung rechtfertigt sich besonders, wenn wir die Konsequenzen ins Auge fassen, die unser Philosoph aus der Annahme von solchen letzten begrifflichen Unterschieden ziehen will. Er will nämlich dadurch, daß er die „am weitesten voneinander abstehenden" Begriffe gegenüberstellt und so den letzten G e g e n s a t z [24]) findet, den tiefsten Unterschied der Systeme entdecken. Wie rational-logisch das alles gemeint ist, ersehen wir aus Trendelenburgs a-priori-Annahme, es werde, da alle nicht unmittelbar einander entgegengesetzten Begriffe die Tendenz zeigen würden, nach der einen oder andern Seite des letzten Gegensatzes zu neigen, bei dem allen schließlich auf einen Kampf zwischen z w e i entgegengesetzten Grundbegriffen hinauskommen [25]). Die Möglichkeit der Annahme m e h r e r e r letzter Grundpositionen erscheint also ausgeschlossen, denn nicht die verschiedene Färbung und Nuance des in seiner Philosophie um Ausdruck ringenden Lebensgefühls, nicht die verschiedenen Modalitäten einer in personalen Unterschieden gründenden Lebens- und Weltbetrachtung — hier würde von Alternativen und absoluten Gegensätzen nicht so gesprochen werden können,

wie in der logischen Sphäre — sind entscheidend, sondern das den gesamten Bereich des Rationalen beherrschende Prinzip vom Gegensatz, dessen Bedeutung und Natur Trendelenburg selbst den eingehendsten Untersuchungen unterzogen hat [26]), führt auch in der Weltanschauungslehre auf die Annahme eines letzten Gegensatzes, wohlbemerkt, eines letzten Gegensatzes in den „realen Prinzipien“, wie Trendelenburg sagt. Nach der einen oder andern Seite lassen sich dann die gesamten Grundbegriffe der philosophischen Systeme ordnen, die im Verlauf der Geistesgeschichte ans Licht getreten sind. Also: es besteht ontisch, das ist die Meinung, ein polarer Gegensatz zweier Prinzipien in der Welt. Jede Philosophie wird zu ihm Stellung zu nehmen haben, d. h. wird geneigt sein, einem der beiden Prinzipien theoretisch und praktisch den Primat einzuräumen. Das verrät ihren Charakter und gliedert sie in eine der beiden großen Reihen, in die die Weltanschauungslehre den Zusammenhang der philosophiegeschichtlichen Entwicklung auseinanderzunehmen im Begriffe steht. Wir werden alsbald sehen, wie unser Denker diese beiden Prinzipe näher bestimmt. Für jetzt möchte ich nur noch aufmerksam machen auf den Zusammenhang, in den auf diese Weise die Weltanschauungstypik mit der Metaphysik gerät — eine sehr folgereiche Verbindung! Dilthey, an dessen spätere Arbeiten hier immer wieder zu erinnern ist, hat, wie er ja niemals die metaphysische Logik seines Lehrers übernommen hat, diesen Zusammenhang dann naturgemäß auflösen müssen [27]).

Verharren wir noch einen Augenblick bei der Statuierung eines letzten Gegensatzes in den philosophischen Systemen. Trendelenburg weist an drei Beispielen das Vorhandensein einer solchen Dualität nach [28]): Das erste gibt ihm die Philosophie des Aristoteles, der er selbst ja so wesentliche Antriebe seines Denkens zu verdanken hat. Hier muß ihm die Reduktion der bekannten vier Grundbegriffe der stagi-

ritischen Metaphysik, Materie und Form, Bewegung und Zweck, auf zwei unschwer gelingen; er darf sich dabei auf Aristoteles selbst berufen. Wenn unser Denker sich dann die Philosophie des deutschen Idealismus vergegenwärtigt, so möchte er den sie treibenden Grundgedanken in der Bestimmung des Verhältnisses von Subjektivem und Objektivem erblicken, „das Erkennen und die Welt", „das Denken und das Seiende", so möchte er ihr Grundthema formulieren [29]). Der Gegensatz ist hier noch vor seiner Verzweigung in das erkenntnistheoretische, logische und metaphysische Einzelproblem gepackt. Trendelenburg möchte ihn im Anschluß an diese Lehren noch tiefer an der Wurzel zu fassen suchen, und er gibt nun mit seiner eignen Theorie das dritte Beispiel für die These vom Gegensatz. Das Sein erscheint ihm nach seiner eigentlichen Natur am reinsten in der blinden Kraft, der er als Gegenpol den reinen Gedanken gegenüberstellen will. In der Kraft und in ihr allein spüren wir etwas von ihrem Substrat, der Materie, für die wir sie also getrost einsetzen dürfen. In den beiden Wissenschaften „Physik" und „Ethik" kommt jeweils das Primat beider Prinzipe zum Ausdruck. Trendelenburg, der diese Gedanken ja in seinen Hauptwerken ausführlich zu begründen versucht hat [30]), lebt der Ueberzeugung, daß damit der weiteste und letzte Gegensatz der Grundbegriffe, der möglich ist, aufgewiesen sei: alle denkbaren und aufweisbaren Gegensätze fallen darunter. So gehören ins Reich der Kräfte die Gegensätze in der Sinnenwelt wie hell und dunkel, starr und flüssig während Denken und Wahrnehmen, Allgemeines und Einzelnes in ihrer Gegensätzlichkeit von unserem Philosophen als in der Welt des reinen Denkens beheimatet angesehen werden. Die im Grunde dasselbe intendierenden Bezeichnungen das Ideale und Reale, das Subjektive und Objektive, die der Idealismus der Schule Kants geliebt hatte, die aber nach der Meinung Trendelen-

burgs ein Mißverständnis nicht ausschließen, werden so zugunsten der stärker an der Aristotelischen Philosophie orientierten Kraft-Gedanken-Polarität eliminiert [31]).

Mit einer logisch-metaphysischen Setzung beginnt also die Typenlehre Trendelenburgs. Und deduktiv schreitet sie fort. Drei Kombinationen nämlich, so wird behauptet, sind nach dem statuierten Grundverhältnis der metaphysischen Prinzipien im philosophischen System möglich, nicht mehr und nicht weniger. Sie entstehen durch eine Erweichung der Ur-Dualitäts-Annahme. Und zwar einerseits, indem es denkbar erscheint, daß einem der beiden Prinzipe vor dem andern ein Primat eingeräumt wird [32]), das ergibt zwei Möglichkeiten; andererseits ihre Wesensidentität angenommen wird: die dritte Möglichkeit. Konkret sieht das dann so aus, daß die eine philosophische Ueberzeugung dazu neigen wird, die blinde Kraft dem Gedanken gegenüber als das zeitlich-kausal Frühere zu betrachten und diesen damit in Abhängigkeit von jener zu versetzen, während umgekehrt die Grundidee anderer philosophischen Lehren die Ueberzeugung sein wird: die Kraft, weit entfernt den Gedanken aus sich zu entlassen, sei als Ausfluß eben dieses Gedankens anzusehen. Schließlich mag auch die These gewagt werden, daß lediglich die beschränkte menschliche Anschauung sich zur Annahme einer solchen Dualität überhaupt gedrängt sehe: im Grunde seien die beiden Ur-Prinzipien, Gedanke und Kraft, dieselben. Es kann kein Zweifel sein, daß wir hier den Keim für Diltheys drei Grundformen der Systeme vor uns haben, die er später in der bekannten Abhandlung zunächst für das 19. Jahrhundert entwickelt. Trendelenburg ist selbst dazu weitergeschritten, die so gewonnenen Typen an den geschichtlichen Bildungen zu prüfen. Wenn er den ersten Demokritismus, den zweiten Platonismus, den dritten Spinozismus nennen will, so sind diese Begriffe zwar dealtypisch gedacht, aber doch aus der Philosophiegeschichte

aufgenommen. Wir wollen uns nicht in die Einzelheiten verlieren, die die Aufteilung der historisch ans Licht getretenen philosophischen Gedankenbildungen an einen der drei Typen zu berücksichtigen hat, denn uns interessiert ja in erster Linie die Theorie der Typenbildung. Aber einen Blick lohnt es sich doch noch zu werfen auf die Entscheidungen in problematischen Fällen, die unter Umständen prinzipielle Bedeutung haben können [33]). Daß die Ionier, die griechischen Atomiker, daß Neuere, wie etwa Hobbes oder die am système de la nature beteiligten Denker durchaus dem „Demokritismus“ zuzuzählen sind, kann nach Trendelenburg ebensowenig fraglich erscheinen, wie die Zuordnung des Aristotelischen Denksystems, der stoischen Gedankenwelt und der christlichen Philosophie des Mittelalters, dazu etwa der Lehre eines Giordano Bruno zum zweiten Typus, dem „Platonismus“. Wenn unser Philosoph auch selbst zugibt, innerhalb der ebengenannten Systeme untereinander bestünden gewiß große Unterschiede, so hat er aber eben doch nicht Bedenken getragen, diese sehr bunte Gesellschaft zusammenzustellen und ihre Zusammengehörigkeit noch dazu für relativ zweifelsfrei zu erklären. Vielleicht darf im Vorübergehen angemerkt werden, daß die leise Abwertung des „demokritistischen“ Standpunkts — Dilthey bezeichnete diesen Typus bekanntlich gern als „Naturalismus“ — schon bei Trendelenburg durchklingt [34]), der allerdings, wie er selbst ausdrücklich sagt — und hier wird der Unterschied von der Diltheyschen Auffassung entscheidend deutlich — von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß das „Recht“, die Wahrheit letztlich nur bei einer dieser drei Auffassungen der Dinge sein könne. Er läßt keinen Zweifel darüber, daß er es bei der Metaphysik des „Platonismus“ sieht, der er selbst zuneigt [35]). Es muß verlockend erscheinen, die Auseinandersetzung, den Kampf der drei Weltauffassungen durch die Geschichte zu ver-

folgen, die Frage nach einem zeitweiligen oder endgültigen Siege zu stellen. Ehe wir Trendelenburg bei dem Versuch dazu folgen, müssen wir aber noch die Einreihung einer Anzahl bedeutender Gedankensysteme kennenlernen, die die Voraussetzung dafür ist. Wie steht es mit der Philosophie Bacons, der Cartesius', Leibniz', Lockes und Kants? Mit der seiner großen Nachfolger, wie Hegel und Herbart? Gerade weil die Typologie Trendelenburgs so ganz von den im Personalen wurzelnden Unterschieden im Philosophieren absieht, kommen für sie Unterschiede des Ethos und des Temperaments, denen Dilthey später einen nicht geringen Einfluß in seiner Weltanschauungslehre eingeräumt hat — vgl. seinen „Idealismus der Freiheit oder der Person" —, nicht in Frage. Ruhig liegen hier, in einer Ebene ausgebreitet, etwa die ebengenannten Denkzusammenhänge vor dem sichtenden und ordnenden Auge. Gleich die Frage der Einordnung der Baconschen Weltauffassung gibt Trendelenburg Gelegenheit zu einer prinzipiellen Erwägung. Dieser Denker schiebt den theoretisch innerhalb gewisser Grenzen anerkannten Zweckgedanken praktisch soweit zurück, daß das Uebergewicht durchaus auf seiten der „Kraft" zu liegen kommt. Die Praxis aber, entscheidet Trendelenburg, ist das, worauf es ankommt, sie ist maßgebend für die Beurteilung und Einordnung in die Typenordnung [36]. Verdrängt bei Bacon die Physik die Ethik — wir erinnern uns der charakteristischen Bedeutung dieser beiden Disziplinen — so ist bei Descartes mindestens eine Dualität beider vorhanden, insofern er als Physiker wohl Demokritist, als Ethiker aber gewiß Platonist ist. Trendelenburg zählt seine Philosophie darum dem zweiten Typus zu, weil die Anerkennung der göttlichen Wirksamkeit „sonst" bei ihm überwiege. Aber es ist nicht ganz deutlich, mit welchem Recht er der Grundrichtung des Philosophen Cartesius vor der des Physikers den Vorzug gibt, indem er die erstere den Gesichts-

punkt für die Einordnung abgeben läßt. Sehr viel einleuchtender wäre das bei Leibniz, dessen harmonistische Grundauffassung die Ueberzeugung von der Herrschaft des „vollkommenen Gedankens" deutlich genug zum Ausdruck bringt. Bei den reinen Metaphysikern wird überhaupt die Entscheidung über ihre Zuordnung zu diesem oder jenen Typus der Weltanschauung nach Trendelenburg leichter sein als bei Philosophen, die ihre Aufgabe weniger im Auf- und Ausbau eines umfassenden Systems als mehr in der Ergründung einzelner Welt- oder Lebenszusammenhänge erblickt zu haben scheinen.

Trendelenburg hebt zwei philosophische Gedankensysteme heraus, deren Schwerpunkt ihm z. B. nach der Seite der Untersuchung des menschlichen Erkennens zu liegen scheint[37]). Sie sind nicht ganz ohne Schwierigkeiten einzuordnen. Da ist zunächst John Lockes Lehre. Es ist sehr charakteristisch für Trendelenburgs Typenauffassung, wie er zu ihr Stellung nimmt. Ein wenig diktatorisch verfügt er, sie dürfe nicht nach der Lockeschen Betrachtung des Christentums beurteilt werden, auf Grund deren er „für seine Person", wie es hier einmal ausdrücklich heißt, dem Platonismus beizugesellen wäre, sondern maßgebend seien Gründe und Folgen seines Empirismus. Dieser verrät deutlich die Präponderanz des materiellen Prinzips und der Historiker darf außerdem auf die unzweideutigen Konsequenzen verweisen, die Hume und La Mettrie aus den Lehren Lockes gezogen haben. So kann — das ist methodisch vielleicht nicht unwichtig — die spätere Fortbildung eines Gedankenzusammenhangs seine leitenden Ideen und Motive den Historiker deutlicher werden lassen[38]). Diese Erfahrung können wir denn alsbald auch noch einmal sich bewähren lassen. Wie steht es mit der Philosophie Kants? Unser Typologe sieht sich hier vor besonderen Schwierigkeiten. Er muß anerkennen, daß der große Kritiker aus seiner Grundabsicht heraus eine bündige

Entscheidung in bezug auf die metaphysische Grundfrage nirgends in seinem Werk gegeben hat, noch geben konnte. Die Regulative der Kritik der Urteilskraft, gewiß die weitest vorgeschobenen Außenposten seiner Transzendentallehre, sind eben auch nur — Regulative; kein endgültiges Bekenntnis zur Uebermacht des Gedankens über das Reich der Kräfte ist daraus zu machen. Da erscheint es dann erlaubt, sich auf die Ergänzung zu beziehen, die Kant seiner Theorie des Erkennens in seiner praktischen Philosophie zu geben versucht hat: deren Grundzug — ausgesprochen in der Freiheitslehre und der Auffassung des Gottesgedankens — erweist die Herrschaft der Ideen, sie zeigt uns Kant als Platoniker.

Konnten wir uns durch die Betrachtung der Fortbildung Lockescher Gedanken über den eigentlichen Grundzug seiner Philosophie belehren lassen, so empfiehlt es sich vielleicht denselben Weg einzuschlagen, wenn man sich über die Einordnung der zwei- und mehrgesichtigen Gedankenwelt des Hegelschen Systems schlüssig werden will [39]). Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie unseren Typologen hier einmal die Objektivität verläßt: der systematische Denker in ihm ist stärker als der Historiker, die Zeitbefangenheit macht sich geltend: die Dialektik, deren Anwendung in den beiden großen Schulrichtungen der Hegelschen Rechten und Linken so verschiedene Ergebnisse zeitigte, und die Trendelenburg ja einer so scharfsinnigen Kritik unterzogen hat, zeigt uns nach ihm deutlich die innere Zwiespältigkeit dieser Philosophie. Denn der erste Anschein, der das Primat des Gedankens, des Geistigen deutlich zu erweisen scheint, wird ja widerlegt durch die Interpretation gewisser Hegelianer, nach der der Prozeß der Weltentwicklung im Dunklen und Blinden beginnt und erst in seinem Verlauf das Walten des unpersönlichen Naturgesetzes durch die Herrschaft der Freiheit abgelöst wird, — wohlbemerkt, auch nur im mensch-

lichen Bewußtsein: also stehen hier die Kräfte vor dem Gedanken. Trendelenburg hat sich nicht zu einer eindeutigen und gerechten Auffassung und Einordnung des Hegelschen Systems durchringen können: „Wo die größten Gegensätze der Philosophie aus der Notwendigkeit desselben Begriffs, derselben Methode folgen sollen: da ist es billig, an einer Methode zu zweifeln, welche ihr eigenes Werk entzweiet." Dilthey, der dem Werden der Hegelschen Philosophie so tiefeindringende Studien gewidmet hat [40]), hat nie einen Zweifel darüber aufkommen lassen, wo sie in seiner Weltanschauungslehre ihren Prototyp zu finden habe, — der größere zeitliche Abstand ermöglicht ihm eine größere Objektivität dieser gewaltigen Erscheinung gegenüber.

Sind, um nach diesem wieder zum Prinzipiellen zurückzukehren, die Systeme der Kraft und des Gedankens, knapp ausgedrückt, die letzten beiden polaren Möglichkeiten der Weltbetrachtung, so wird sich in praxi der dritte Typus von Denksystemen, wie wir ja auch schon angedeutet haben, stärker nach der einen oder andern von diesen beiden Seiten neigen. Wir erkennen aus Trendelenburgs Ausführungen [41]) ganz deutlich, daß er in ihm eine Art Vermittlung oder „höherer Einheit" sieht, aber doch sozusagen etwas Sekundäres. Eine Entscheidung im Sinne der großen Alternative werden auch die Denksysteme des dritten Typus, wie also etwa das Spinozistische, zeigen müssen. Dieses neigt dann auch nach Trendelenburgs Beobachtung zum Demokritismus: Denken und Ausdehnung sind und bleiben einander fremd, also kann von der Herrschaft eines Zweckes in der Natur nicht die Rede sein [42]). Allerdings bedeuten dann wieder Lehren, wie die in der Theorie des amor intellectualis gipfelnde einen starken Einschlag von der andern Seite. Trendelenburg hat ja übrigens an anderer Stelle gerade dieses philosophische System einer eingehenden, sorgfältigen Untersuchung unterzogen [43]).

Im Grunde, dürfen wir also sagen, ist die Geschichte der Philosophie die Auseinandersetzung der beiden großen Weltansichten, die als Philosophie der Kräfte und als Philosophie der Idee sich immer wieder gegenüberstehen. Entscheidend wird immer die Auffassung und Erklärung des Werdens, der Entwicklung sein. Wie ging aus den Kräften — irgend wann einmal — doch der Gedanke hervor? wie haben wir uns den Zusammenhang zwischen letzten Zwecken und den blinden Kräften zu denken? Das Bild vom Gang der Entwicklung von Natur und Geist bestimmt sich danach.

Trendelenburg bemerkt, daß beide Arten der Welterklärung ihre eigentümlichen Schwierigkeiten haben. „Wie aus dem Blinden das Sehende, aus dem Bunten die Ordnung der Einheit, aus dem Ungefähr des Zufalls die Präzision des Organischen, aus dem wilden Spiel der Kräfte die Symmetrie und das Gleichgewicht des Lebens, aus dem Widereinander der Bewegungen Bestand und Uebereinstimmung" wird, das wird immer das brennendste Problem für ein Denksystem sein müssen, das mit der Setzung blinder Kräfte den Anfang macht [44]). Woher der Sinn, der in dieses Getriebe kommt? Wie entstand die zweckgerechte Harmonie der Anlagen im Menschen? Wie konnte die Welt zum „Kosmos" werden? Ist das wirklich durch Zufall möglich; kann ein glückliches Verhängnis aus Millionen sinnloser Elementenhäufungen diese Welt entstehen lassen? Nein, antwortet unser Denker, ebensowenig wie aus bunt durcheinandergeworfenen Buchstaben, wenn man sie schüttelt, eine Tragödie oder Komödie entstehen wird. Das Einschießen von Sinn und Geist, das wird hier das Problem bleiben [45]).

Auf der anderen Seite ist man von der Ueberzeugung durchdrungen, daß alle Wirkungen, die wir in der Welt wahrnehmen, durch die Unterordnung unter das allwaltende Kausalgesetz ungenügend erklärt seien: man kehrt den Kausal-

nexus um und geht aus von der Annahme zweckbewußter Vorsehung. Das bedeutet dann den Verzicht auf eine lückenlose Mechanik der Vorgänge zugunsten der organischen Auffassung des Werdens[46]). Aber „auch diese Ansicht hat ihren Stachel in sich, damit sie nicht raste". Sie wird sich vielfach genötigt sehen zur analogischen Betrachtung ihre Zuflucht zu nehmen: von der Organisation der wichtigsten Teile auf die der anderen zu schließen, ja, anthropomorphisch genug, wird sie den menschlichen Gedanken paradigmatisch zum Verständnis der Genesis des lebendigen Geschehens heranziehen. Und darin liegt eine bedeutsame und bedenkliche Schwierigkeit beschlossen[47]). Wenn wir nämlich, um beim Menschen zu bleiben, nach dem Beispiel Trendelenburgs, dem „Gedanken" in den Gliedmaßen des menschlichen Körpers Ausführungsorgane zugeordnet sehen, also die Verbindung zwischen der leitenden Idee und der wirkenden Kraft hier deutlich erkennbar ist, besteht eine solche Evidenz nicht für die Verbindung, die wir zwischen der Vorsehung und dem Geschehen in der Welt postulieren. Das entscheidende Problem ist eben, deutlich zu machen, wie der Gedanke die Kraft „ergreife und regiere", nachdem einmal angenommen wird, daß dem Gedanken das Primat gebühre.

Wir nehmen Gelegenheit, in diesem Zusammenhang auf den realistischen Zug im Denken Trendelenburgs hinzuweisen. Seine Philosophie ist dem Kritizismus verpflichtet[48]), gewiß; aber darüber hinaus zeigt seine Lehre, den großen idealistischen Systemen gegenüber, eine deutliche empirische Note[49]). Der Einwand, den er hier zum Beispiel dem „platonischen" Systemtypus gegenüber macht, rückt ihn von diesen ab und hin zu den Resultaten, die ein K. E. von Baer in der Erforschung der Natur gewonnen zu haben sich bekannte, zu den geschichtsphilosophischen Ueberzeugungen Humboldts, Rankes und Droysens, deren Ideenlehre in dieser Hinsicht weniger spekulativ ist.

Es wäre verlockend, ginge aber über den hier gespannten Rahmen hinaus, etwa deren Lehre von der Wirksamkeit der Ideen in der Geschichte mit Trendelenburgs teleologischer Philosophie zu vergleichen [50]).

Hierin also liegt eine große Aufgabe: verständlich zu machen, wie die Gemeinschaft des Gedankens mit der Kraft beschaffen ist, die dem ersteren allererst die Möglichkeit des Wirkens verschafft, die seine „vorbildende" Tätigkeit erst gestattet. Trendelenburg ist der Ansicht, daß die Lösung dieses Problems vorerst über die Kraft der Spekulation hinausgehe, sie würde die Vollendung der „genetischen Erkenntnis in der Philosophie" bedeuten [51]). Bis dahin aber ist es nach seiner Ueberzeugung notwendig, festzuhalten an der Ueberzeugung von der Ursprünglichkeit des Gedankens „in seiner universellen Offenbarung". Das ist ein deutliches Bekenntnis Trendelenburgs, wo ihm das Recht zu liegen scheint in dem großen Widerstreit der beiden Weltanschauungstypen, den er in unserer Abhandlung schließlich noch unter einem andern, letzten Gesichtspunkt zu würdigen sucht: als das mächtige Ringen zwischen Physik und Ethik, als das er die Geschichte der philosophischen Systeme begreifen zu können glaubt. „Die eine Art der Systeme naturalisiert die Ethik, die andere ethisiert in gewissem Sinne die Natur" [52]). Gleichzeitig mit der reinen Ethik, das heißt mit Sokrates, erhebt sich das System des regierenden Gedankens. Ihm gestalten sich schon die Bildungen der Natur zu einem „Vorspiel des Ethischen". Plato und Aristoteles führen weiter, das Christentum vollendet. Schon im Altertum — bei Epikur noch stark „ethisch" gefärbt — bildet sich dagegen die Physik, die in der neueren Zeit reißend fortschreitet; sie macht der Idee ein Gebiet nach dem andern streitig. Die Abwertung der Materie, die ja schon Plato beliebte, der ihr immer wieder die reinen Formen der Zahlen und Figuren in ihrer gedanklichen Klarheit gegenüberstellt,

rächt sich: „Die neuere Zeit liebt die Materie, welche Plato verschmäht, und sie hat Großes an ihr getan.“ Ihre Auffassung wird gereinigt, Maßbegriffe werden eingeführt, das Prinzip der Notwendigkeit zur Geltung gebracht. Mit dieser Straffung wächst die Chance der „physischen Weltansicht“ [53]).

Erinnern wir uns einen Augenblick, daß Trendelenburg selbst sich ihrem unaufhaltsamen Vormarsch gegenübersah. Die außerordentliche Bedeutung, die ihm als Vorkämpfer der idealistischen Weltauffassung im 19. Jahrhundert zukommt, wird noch nicht genügend gewürdigt [54]). Durch ihn ist sicherlich W. Dilthey auch in seinem Festhalten an den Werten und Gütern der deutschen idealistisch-romantischen Bewegung gestärkt worden, unzählige andere werden durch diesen Einfluß in ihren philosophischen Ueberzeugungen beeinflußt und gerüstet worden sein, dem Ansturm des Mechanismus und Materialismus der 40er und 50er Jahre zu widerstehen. Trendelenburg selbst ist weit davon entfernt, die Bedeutung der quantitierenden Betrachtung, auch der Elementaranalyse zu unterschätzen. Aber er will sie ergänzt wissen durch die organische Anschauung, die Berücksichtigung der Totalität der Erscheinungen. Die Kräfte der menschlichen Hand, so führt er mit Recht aus, kann man unter dem Gesichtspunkt mechanischer Gesetze betrachten, das Auge wieder unterliegt den Gesetzen der Optik, aber die darin wirksamen Kräfte haben zunächst gar nichts miteinander zu tun; erst die eingliedernde Würdigung beider vom Gesamtleben her bringt sie in zweckvollen, organischen Zusammenhang, zeigt ihr Aufeinanderangewiesensein, fügt so das Einzelne zum Ganzen [55]).

Die Sinngebung der Kräfte der Natur wird dadurch ganz ebenso vollzogen wie die Sinngebung, die die Einzellaute zur Sprache sich gestalten läßt [56]). Das aber ist erst das wahre V e r s t ä n d n i s: interpretatio naturae wie Tren-

delenburg mit dem Hinweis auf Bacon sagt [57]). Oede nennt er eine Weltansicht, die sich mit der Annahme einer Herrschaft der nackten Kräfte beruhigt, die nicht zur Erkenntnis des „objektiven Gedankens" durchzudringen versteht, der unter den gedachten Gesetzen ruht [58]). Für sie ist der Gedanke nur ein da und dort aus einem ungeordneten Chaos aufleuchtender Punkt, für sie ist die Welt noch „wüste und leer". Die organische Betrachtung aber entdeckt den Sinn und sie tritt damit in das nächste Verhältnis zum Ethischen, das wir nach Trendelenburg aufzufassen haben als „das sich selbst erkennende, das bewußt und frei gewordene Organische" selbst. Sie begnügt sich nicht mit einer zufällig bedingten Entdeckung des Guten, sondern weiß es eingeschlossen in den ursprünglichen Plan des Ganzen. Sie macht sich die Erkenntnis Faustens zu eigen und schreibt getrost: Im Anfang war der Sinn.

Um seinetwillen ist die Kraft, nicht umgekehrt.

Soweit Trendelenburgs geistvolle und eindringlich vorgetragene Lehre vom letzten Unterschied der philosophischen Systeme, die ihn so tief in die Grundfragen der Philosophie selbst hineingeführt hat. —]

Fast genau fünfzig Jahre später legte Dilthey seine Gedanken zur Typenlehre, die ihn nachweislich schon lange beschäftigt hatten, an einer etwas entlegenen Stelle dem philosophischen Publikum vor: es war die Abhandlung über die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die im Rahmen eines Jahresberichts über die nachkantische Philosophie 1898 erschien. Wichtige Gedanken sind in diesem Versuch ausgesprochen, vor allem bereits die Prinzipien, die Diltheys Weltanschauungslehre zugrunde liegen. In diesem Zusammenhange gehe ich nicht näher darauf ein, sondern hebe nur einiges heraus, was den Gedanken Trendelenburgs wieder Relief zu geben geeignet ist. Unbedingt bekennt sich Dilthey auch hier zu der

Ueberzeugung, daß die Geschichte allein den Menschen über sein Wesen und sein Werden aufzuklären imstande sei. „Das, was der menschliche Geist sei, kann nur das geschichtliche Bewußtsein an dem, was er gelebt und hervorgebracht hat, zur Erkenntnis bringen, nur dieses geschichtliche Selbstbewußtsein des Geistes kann uns allein ermöglichen, ein wissenschaftliches und systematisches Denken über den Menschen allmählich zu verbinden“ [59]). Das ist ein Programm. Wie tief sprechen sich hier die Anregungen aus, die Dilthey von der historischen Schule empfangen zu haben sich gern gerühmt hat! In diesem Zusammenhang spricht er mit bei ihm ungewohnter Schärfe die Absage aus an alles „Brüten des Einzelgeistes über sich selbst, welcher das Wesenhafte in sich selbst erfassen möchte“ [60]), formuliert er das Credo „Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte“ [61]). In geschichtlicher Besinnung hat er dann auch seine Philosophie des Geistes zu begründen versucht, hat er, was uns hier vor allem beschäftigt, das Wesen der Philosophie und ihre Entwicklung im modernen Bewußtsein zu zeichnen unternommen [62]). Aus dieser Ueberzeugung beginnt er in der genannten Abhandlung mit einem Ueberblick über die Verhältnisse, die die Philosophie des 19. Jahrhunderts vorfand [63]): charakterisiert er die Aufgaben, die er ihr durch die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften gestellt sah, verweist er für die Methode dieser Epoche auf die Ausbildung einer Erkenntnislehre der Bewußtseins-Immanenz im 17. Jahrhundert: sie sieht er hier fortgesetzt. Und aus dieser Grundanschauung heraus stellt er die Frage, ob „aus der Beziehung dieser philosophischen Methode auf die Lage der Erfahrungswissenschaften und beider auf die möglichen Standpunkte der Weltanschauung gesetzmäßige Verhältnisse entstehen, die das Auftreten bestimmter Gruppen von philosophischen Systemen bewirken und ihnen ihre Grundzüge vorschreiben“ [64]). Das klingt sehr konstruktiv, aber die

Erfahrung soll der Leitfaden sein[65]). Ausdrücklich bemerkt Dilthey, daß es sich dabei um eine „natürliche" Gruppierung der Systeme des 19. Jahrhunderts handeln solle. Und er stellt eine Theorie der Weltanschauung auf, die in diese Richtung weist. In der Reihe von Momenten, die von dem „Inbegriff des im Bewußtsein Gegebenen" zu einer Weltansicht führt, erkennt er genug „Irrationales", das in der Auswahl und Verbindung der einzelnen Züge sich ausspricht: Zeitlage, Nationalgeist, Individualität und Willkür des einzelnen Denkers zählt er auf als maßgebend für die Entstehung solcher Gedankenzusammenhänge[66]). Und ausdrücklich muß, wofern ein Denker Originalität überhaupt beanspruchen darf, auch ein Moment berücksichtigt werden, das, nach Diltheys Ueberzeugung, „aus den Tiefen der Person hervorging und in keine Rechnung aufgelöst werden kann"[67]). In der Verwandtschaft der Persönlichkeiten sieht er nach seinen eigenen Worten die Verwandtschaft der Lebens- und Weltansicht gegründet[68]). Der Respekt vor der Individualität, den der Biograph Schleiermachers mit seinem bewunderten Helden und mit Humboldt teilt, läßt ihn das Irreduzible und Unvergleichliche der individuellen Erscheinung selbst bei dem Entwurf der Typenlehre nicht vergessen, sondern drängt ihn dazu, es zu seinem Recht kommen zu lassen[69]). Der psychologische Sinn, der ihn auszeichnete, und der ihn zu den großen Konzeptionen seiner geisteswissenschaftlichen Psychologie befähigte, veranlaßte unsern Denker von Anfang an dem Personalen, das sich auch im objektiven System aussprechen wird, seine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Wie es bedingt ist, hat er in seiner Strukturlehre aufhellen wollen: auch das philosophische System ist eine Objektivation des Lebens und muß als solches verstanden werden[70]). Hier setzen Diltheys hermeneutische[71]) und seine strukturpsychologischen[72]) Bemühungen ein.

Wir gehen nicht weiter. Wie inhaltlich die Theorie der

Weltanschauungen aussieht, die Dilthey in seinem „Jahresbericht“ vorlegt, und wie sie sich im Laufe seiner Bemühungen weiter gestaltet, haben wir hier nicht mehr zu untersuchen. Obgleich Dilthey an dieser Stelle seines Lehrers nicht ausdrücklich gedenkt, glauben wir die Nachwirkungen der Trendelenburgschen Typenlehre in seinem Versuch deutlich gemacht zu haben [73]. Auch für Dilthey ist der „Materialismus“, den er als eine Modifikation des Positivismus — auch als „Naturalismus“ — auffaßt, eine Grundform der Systeme, ganz wie die Theorie der Kräfte bei Trendelenburg [74]. Die Philosophie des Gedankens erscheint als „Idealismus“, der in zwei geschichtlichen Gestalten auftritt. Der „Idealismus der Freiheit“ oder der „Subjektivität“ ist die Philosophie des reinen Gedankens, während der „objektive Idealismus“ eine gewisse Verwandtschaft mit Trendelenburgs Typus der Identität zeigt. Dilthey erläutert selbst, daß er unter Idealismus jedes System verstehen will, das die philosophische Erkenntnis auf den Zusammenhang des Bewußtseins gründet, und er nennt ihn subjektiv, wenn er diese auf die Analyse der Bewußtseinstatsachen einschränkt. Zu diesem theoretischen Gesichtspunkt gesellt sich dann noch ein praktischer: die moralische Aktivität ist als Grundmotiv für den Idealismus der Freiheit charakteristisch [75]. Objektiver Idealismus ist der Typus der Weltansicht, der, aus dem kontemplativen Grundverhalten des Geistes hervorgehend, in der äußeren Wirklichkeit einen geistigen Zusammenhang sucht und aus ihm auf einen Sinn der Wirklichkeit und der Dinge — den „objektiven Gedanken“ Trendelenburgs — zu schließen bemüht ist: die metaphysische Einstellung katexochen [76]. Zwischen diesen Grundformen — sie sind idealtypisch gemeint — gibt es Uebergangs- und Zwischenerscheinungen. Wir sehen schon, wieviel differenzierter und subtiler die Unterscheidungen der Typenlehre Diltheys geartet sind als die etwas derberen Kategorien seines Vorgängers [77]. Daß das

Prinzip ihrer Auffindung und Beschreibung stärker empirisch orientiert ist, wurde schon hervorgehoben, desgleichen die psychologische Note. So bliebe noch auf den bedeutsamen Versuch hinzuweisen, den Dilthey mit der Charakterisierung des formalen Baues der Systemtypen unternahm. Er will ihre Struktur ergründen und beschreiben. Das ist dann auch das letzte Prinzip für die Typisierung. Wie in einem philosophischen System die erkenntnistheoretischen Aussagen sich zu den metaphysischen Intentionen verhalten, wie der Zusammenhang zwischen der philosophischen Aufgabe und den Leistungen der wissenschaftlichen und künstlerischen Auffassung der Dinge bestimmt wird, ob das Schwergewicht der philosophischen Weltanschauung in die intellektuelle oder emotionale Sphäre verlegt erscheint, alles das und vieles andere bestimmt nach Diltheys Ueberzeugung die Form und den Charakter eines Systems. Die Grundformen zeigen typische Uebereinstimmungen in diesen Punkten. Es muß erwähnt werden, daß Dilthey ausdrücklich auf das Bewußtsein der inneren Verwandtschaft aufmerksam macht, das solche gleichgeartete Weltanschauungen verbindet: ein Gefühl der „Solidarität" verknüpft solche Denker [78]). Wie Dilthey im einzelnen die feinste Berücksichtigung der individuellen Note eines Denksystems mit der Charakterisierung ihres Typus zu verbinden versteht, wie er die Zeichnung des Grundverhaltens in die Analyse der entscheidenden und tragenden Hauptbegriffe eines Systems hinüberführt und aus der Verbindung dieser miteinander bedeutsame Züge eines Weltanschauungstypus herauszuarbeiten weiß, kann hier nicht mehr im einzelnen aufgezeigt werden. Nur soviel: seine Auffassung von der Struktur des Seelenlebens, vom seelischen Erleben und der Lebenserfahrung gab ihm die Möglichkeit rein genetisch, dann aber auch strukturell die Bildung der Weltanschauung in der Persönlichkeit praktisch zu verfolgen und theoretisch sich zu vergegenwärtigen [79]). Ge-

lang es ihm deutlich zu machen, wie jeweils ein „erworbener Zusammenhang des Seelenlebens" entsteht, durch die Entwicklung modifiziert und artikuliert wird, das Bewußtsein des Individuums von sich selbst sich bildet, die Erfahrung des Lebens zu Erkenntnissen führt, die dann zu einer Würdigung des Lebens und der Welt zusammengefaßt erscheinen, und so die „innere Form" eines Lebens entsteht, so war der Raum gewonnen für eine Darstellung des Aufbaus, in dem von einer solchen allgemeinen Würdigung zur philosophischen Vertiefung und Begründung dieser Anschauungen fortgeschritten wird. Konnte es gelingen, die Bildungsgesetze herauszuarbeiten, die wiederum im Aufbau der philosophischen Systeme wirksam sich erweisen, bestimmte formale und inhaltliche Momente als konstituierend aufzuzeigen [80]), so war der Zusammenhang gewonnen, der von dieser Betrachtung einer philosophischen Lebensanschauung hinführt zur Erkenntnis der Genesis und der Funktion der Philosophie im Einzelleben einerseits [81]), ihrer Stellung im Zusammenhang der Philosophie andrerseits [82]). Nach zwei Seiten hin mußte die Untersuchung also noch fortgetrieben werden, um Anschauungslehre und Typologie zu fundieren: Nach der Seite der Erforschung der Identität und der Verschiedenheiten des Seelenlebens: seine typischen Grundformen galt es herauszuarbeiten und dadurch das Problem der Individuation erleuchten zu helfen [83]). Andrerseits war die Philosophie einzugliedern in das Ganze der geistigen Welt [84]) und so ihr Verständnis als Ausdruck zu begründen, zugleich die Erkenntnis ihres Zusammenhangs mit dem weltanschaulichen Ausdruck in der religiösen und in der künstlerischen Sphäre [85]) und mit der wissenschaftlichen Erkenntnis [86]). So mußte sich Dilthey aus allen diesen Bemühungen eine neue vertiefte Anschauung von den Typen der philosophischen Weltanschauung ergeben: danach hat er die Grundtypen der Metaphysik in seinen letzten Ar-

beiten darzustellen gesucht. Hier hat er dann auch, als er alle Fäden dazu in seiner Hand hielt, die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen zurückzuführen gesucht auf das L e b e n mit seiner Rätselhaftigkeit, Buntheit und Fülle. In ihm wurzeln sie alle.

ANMERKUNGEN

1) Die Theorie der Weltanschauung ist ein philosophisches — nicht das philosophische — und geschichtliches Problem. Die — historischen und systematischen — Hauptarbeiten, die sie vorbereiten helfen, verdanken wir hauptsächlich Dilthey. Seine einschlägigen Werke und Abhandlungen sind im folgenden aufgeführt. Er hat nach Herder, Hegel und Humboldt, aber empirischer, dann auch die Frage nach dem Weltanschauungsgehalt in Religionen, Philosophie und Kunst gestellt, systematisch die Philosophie, speziell die Metaphysik als Ausdruck einer Anschauung vom Leben zu begreifen und historisch ihre Geschichte in diesem Sinne zu würdigen gesucht. Er hat vor allem die Ergründung des Werdens und der Struktur der Weltanschauung in der Persönlichkeit in ihrer besonderen Form in der Philosophie unternommen. (Seine geschichtlichen Forschungen beschränken sich auf die Analyse der Weltbilder, die das Abendland schuf. Es gilt nun den Orient einzubeziehen, denn die Theorie der Weltanschauung bedarf der breitesten Basis. Ausgezeichnete Arbeiten, die reichstes Material enthalten, sind in Fülle vorhanden.) — Vgl. zu seiner Auffassung des besonderen Problems der dichterischen Weltanschauung die Untersuchung Ungers, Weltanschauung und Dichtung, zur Gestaltung des Problems bei Wilhelm Dilthey. 2. Basler Vortrag, 1917. Ders., Literaturgeschichte als Problemgeschichte (1924) und für die Religion meine Religionswissenschaft (1924) (bes. S. 30 f.).

Von neueren Arbeiten zur Weltanschauungslehre, die wohl alle ohne Dilthey nicht recht zu denken wären, nenne ich hier, um von Nietzsches Beiträgen zur Psychologie der Weltanschauungen abzusehen, vor allem: Jaspers Psychologie der Weltanschauungen [3], 1925, die konstruktiv aufgebaut ist, aber eine ungemein große, nicht leicht zu erschöpfende Fülle von Gesichtspunkten für die psychologische Gliederung und das Verstehen von Weltbildern bietet. So bedeutet die allerdings stark konstruktive Typologie der Einstellungen einen wichtigen psychologischen Gewinn, der Diltheys besonders im Anschluß an Mills Ethologie in Angriff genommenen Untersuchungen zur psychologischen Typik fortzuführen geeignet scheint. Noch beachtlicher scheint mir die Typologie der „Weltbilder" (definiert als die Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte) (a. a. O. S. 141), die

Jaspers in Kap. II seines Werkes bietet. Im einzelnen ist hier natürlich nicht der Ort, darauf einzugehen; uns hat besonders Abschn. C darin zu interessieren, der dem metaphysischen Weltbild gewidmet ist. Für das Genetische werden zwei Quellen: die Außenwelt und die subjektive Auswahl (Perspektive) herausgearbeitet; gegenüber Dilthey etwa fällt besonders die Beachtung und feine Durchführung des zweiten Gesichtspunktes, in dem wohl auch Nietzsches Einfluß wirksam ist, auf. Er ergänzt Humboldt-Diltheys Charakterlehre. Wichtig ist die Analyse und Typik der Verknüpfungsweisen von Persönlichkeit und Weltbild (S. 145 ff.). — Im Abschn. C (bes. S. 185 ff.), der nun recht eigentlich die auch von der Trendelenburg-Diltheyschen Typenlehre intendierte Problematik aufgreift, werden — dies in Uebereinstimmung mit beiden Denkern — der inhaltliche, in Uebereinstimmung mit Dilthey auch der formale und schließlich noch ein dritter Gesichtspunkt für die Typik aufgestellt: der Ort des Weltbilds als einzelnen Ganzen im Ganzen der Weltbilder überhaupt. Die Ordnung nach dem Inhalt unterscheidet — ähnlich wie Groos (siehe unten) — ein mystisch-dämonisches und ein philosophisches Weltbild. Letztere sind objektiv — Prinzip dafür: was als das Absolute gesetzt wird — und subjektiv: das Denkverfahren — zu typisieren. Ganz wie Trendelenburg ergibt sich Jaspers bei der ersten Gruppe als Möglichkeit die Verabsolutierung: dann entsteht nach ihm Materialismus oder Spiritualismus (siehe unten). — Soviel muß hier genügen.

Ferner: Nohl, Stil und Weltanschauung, 1920; Mannheim, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation, 1925 (beide mit besonderer Berücksichtigung des neuerdings durch Dvořák in freiem Anschluß an Dilthey wieder untersuchten Verhältnisses von bildender Kunst und Weltanschauung); Spranger, Lebensformen [5], 1925, und einzelne Andeutungen in Schelers Werken (vor allem: Vom Ewigen im Menschen, 1921, hier besonders Vom Wesen der Philosophie, S. 65 ff., auch S. 317 ff. und 463 ff., und Moralia (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre), 1923 (hier eigentlich auch nur Kap. I (trotz des Gesamttitels), das natürliche Weltanschauung, relativ natürliche und Bildungsweltanschauung unterscheidet, im übrigen aber hauptsächlich, sich mit Max Weber auseinandersetzend, das Problem Weltanschauung und Wissenschaft behandelt, und zwar von dem philosophischen Standpunkt des obengenannten Hauptwerkes von Scheler aus. Vgl. bes. aber S. 14 ff. über Weltanschauungslehre.) Die Metaphysik wird aufgefaßt als Integrierung der natürlichen Welterkenntnis, der apriorischen „Eidologie“ und des Wissenschaftsstandes. Nur auf diesem letzten „empirischen“ Bestandteil beruht aller Fortschritt, auf den ersten beiden die Tatsache einer begrenzten Anzahl von Systemtypen. Die Bildungsweltanschauungslehre gliedert sich in eine Lehre von den „wesensmöglichen Weltanschauungen überhaupt“, in eine deskriptive

und subjektive und schließlich eine Soziologie der Weltanschauungen. Scheler interessiert sich besonders für die erste und letzte. Vgl. jetzt auch Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, bes. S. 59 ff., 519 f. u. ö. — Ihm verwandt: Grünbaum, Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen, 1926, will „psychognostisch" aus diesen beiden Motiven — die Konstruktion verführt hier stark zur Vereinfachung — vor allem „Materialismus" und „Psychomonismus" zu verstehen suchen.

Für die Typenlehre ist außer den genannten Werken und der dort verzeichneten Literatur als allgemeinorientierend noch zu erwähnen: Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung, 1919; Der Bericht von Selz, Ueber die Persönlichkeitstypen (Ber. üb. d. VIII. Kongr. f. exper. Psychol. 1924); Kretschmer, Medizin. Psychologie [3], 1926, bes. Kap. 11—14; — speziell Groos, Der Aufbau der Systeme, Ztschr. f. Psychologie, 49. Bd. 1908, S. 393 ff.; 51, 1909, S. 247 ff.; 55, 1910, S. 177 ff.; 60, 1912, S. 1 ff.; 62, 1912, S. 241 ff. Diese Abhandlung ist wichtig, weil in ihr — wohl unabhängig von Trendelenburgs und Diltheys Arbeiten — der Versuch gemacht wird, die Eigentümlichkeiten und Unterschiede der philosophischen Systeme, besonders nach der formalen Seite, zu begreifen, und mit „allgemeinen Gesetzlichkeiten des Bewußtseins in Verbindung zu bringen. Ganz wie Trendelenburg nimmt Groos seinen Ausgang vom Gegensatz (vgl. unten). — Paul Hofmann nennt seine ganz erkenntnistheoretisch-bewußtseinsanalytische Untersuchung „Die antithetische Struktur des Bewußtseins" (1914) nicht ganz mit Recht „Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen". Sein § 23 analysiert allerdings eine Reihe „typischer, einander entgegengesetzter Weltbilder", vgl. dazu § 1—5, aber auch § 6.

Ich darf auch auf mein Buch: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung, 1922, Kap. I und unten Anm. 10, verweisen.

2) Es handelt sich vor allem um folgende Arbeiten: Eine Abhandlung über Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Arch. f. Gesch. d. Phil. XI, 1 1897, S. 551 ff.) (Ges. Schr. Bd. IV, 5 S. 528 ff.). Die Ergänzungen dazu in der Abhandlung über den Entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus (Ges. Schr. II, S. 312 ff.), und die Abhandlungen: Das Wesen der Philosophie (Ges. Schr. V, S. 402 ff.) und Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (Sammelband „Weltanschauung," hrsg. v. Frischeisen-Köhler, 1911). — Ein Akademievortrag „Ideen zu einer Bildungslehre und Klassifikation der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Sitz.-Ber. 20. Juli 1899) blieb ungedruckt (vgl. Ges. Schr. II, S. 521).

3) Vgl. die Eintragung im Tagebuch (Ethica. Aus den Tagebüchern W. Diltheys 1854—1864. Mitteil. a. d. Lit. Arch. in Berlin, N.F. 10, 1915,

S. 19) vom 2. Mai 1860: „Soll die Analyse der Geschichte der Philosophie wirklich bis zu einer Klassifikation ihrer Hauptformen aus dem Wesen des menschlichen Geistes klar werden, so muß sie in den konstituierenden Urelementen die Verschiedenheit ergreifen . . .“ „Daß ich mir nur wieder repetiere: es handelt sich darum, die Elemente der Systeme zu finden, welche ihre Ungleichheit bedingen, und sie durch diese zu klassifizieren.“

4) Vgl. einstweilen den sehr gut einführenden „Vorbericht“ des Herausgebers des V. Bandes der Ges. Schr.

5) Vgl. unten Anm. 7, 65 u. ö.

6) Von der Geschichte rühmt er sich (in seiner Antrittsrede in der Akademie, 1887 [Ges. Schr. V, 5, 10]) hergekommen zu sein.

7) „Weltanschauung“ S. 30. „Wenn wir uns der Auffassung der Weltanschauungstypen nähern wollen, so müssen wir uns an die Geschichte wenden“.

8) Erst nachträglich werde ich aufmerksam auf: Frischeisen-Köhler, Dilthey als Philosoph (Logos III, 1912, bes. S. 38 ff.).

9) So Jaspers, a. a. O. S. 12 u. ö. Er nennt als Denker, deren Lehren für eine Psychologie der Weltanschauungen entscheidend seien dann ferner Kant mit seiner Ideenlehre; Kierkegaard und Nietzsche und schließlich Max Weber. Für Diltheys Weltanschauungslehre kommen die Genannten allesamt nicht in Frage.

10) Als Diltheys Lehrmeister müssen neben den obengenannten Denkern und Schleiermacher, dem er, wie in so vielem, sicherlich auch auf diesem Gebiet Anregungen verdankt, vor allem die Romantiker genannt werden, in erster Linie Fr. Schlegel und besonders Novalis („Realpsychologie“). Ihre aphoristisch gehaltenen Winke hat Dilthey systematisch fruchtbar zu machen gewußt, ohne daß dadurch eine durchgehende reale Abhängigkeit behauptet werden sollte. Immerhin wären die Beziehungen im einzelnen wichtig genug, um untersucht zu werden.

Bedeutend mußten auch die Anregungen sein, die von Humboldts Versuchen ausgingen, eine Theorie der Weltanschauung aufbauen zu helfen. Auch dieses Verhältnis wäre einmal zu beleuchten. In Frage kommen besonders der Plan einer vergleichenden Anthropologie (W.W. I, S. 377 ff.), die Abhandlung über das 18. Jahrhundert (W.W. II, S. 1 ff.) und zahlreiche Partien besonders aus den sprachphilosophischen Werken. Vgl. einstweilen Kap. IV meines Buches: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneut. Theorie im 19. Jahrh., 1926, und Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, 1909, besonders Abschn. III. — Es fehlt noch ganz die Dilthey-„Philologie“, die exakt historisch — selbstverständlich ohne deswegen die Originalität seiner Gedankenwelt und ihren Zusammenhang zu zerstören — den Einflüssen nachgeht, die sich in ihr wirksam er-

weisen. Ein wenig soll auch diese Arbeit hier helfen. Eine eingehende Untersuchung der Terminologie Diltheys wird die erwähnte Aufgabe unterstützen müssen.

Ich erwähne als interessantes Kuriosum die wenig beachtete Polemik Teichmüllers gegen Diltheys Versuch, „den Standpunkt der sog. ‚historischen Schule' ... auf die Philosophie anzuwenden" (Rel.-Phil. 1886, S. 361 ff.). Es ist ein erster Protest der „ewigen Philosophie" gegen die „historische" Auffassung. Vgl. dann vor allem Husserls sich mit Diltheys Weltanschauungslehre auseinandersetzende Abhandlung „Philosophie als strenge Wissenschaft" (Logos I, 1918, bes. S. 323 ff.). Die notwendige Scheidung von „Weltanschauungs philosophie" und „Weltanschauungs lehre" bahnte Scheler an. — Vgl. auch oben Anm. 1.

11) Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 1922 (Ges. Schr. Bd. III). Vgl. hier bes. Kap. III.

12) Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920, Kap. V.

13) Ebenda S. 255 u. ö. Vgl. auch Troeltsch, Historismus, Kap. III, Abschn. 5: Die historische Dynamik des Positivismus, bes. S. 417 ff. — In Frage kommt vor allem der Einfluß von J. St. Mills Logik auf Diltheys Denken, der im einzelnen noch nicht dargelegt worden ist. (Vgl. einstweilen „A System of Logic rationative and inductive", bes. Vol. II, Book VI [on the Logic of moral sciences, hier vor allem Chap. IV und V]; dazu vor allem die entsprechenden Partien des I. Buches in der Einleitung in die Geisteswissenschaften (Ges. Schr. I. So etwa S. 23 Anm. 1).

14) In der Ansprache zum 70. Geburtstag (Ges. Schr. V, S. 7) bekennt er: „Und hier ist mir nun mein Lehrer Trendelenburg vor allen gegenwärtig, der auf mich den größten Einfluß gewann. Von seiner Machtstellung macht man sich heute keine Vorstellung mehr. Sie lag darin, wie er die sorgfältig erforschten Tatsachen der Geschichte der Philosophie zu einem Ganzen verknüpfte, das dann als lebendige Kraft in seinen Zuhörern wirkte. Er verkörperte in sich die Ueberzeugung, daß die ganze Geschichte der Philosophie dagewesen sei und fortgeht, um das Bewußtsein vom idealen Zusammenhang der Dinge zu begründen. Aristoteles und Plato waren hiervon die Grundlage. Die Unerschütterlichkeit dieser Ueberzeugung, die ruhige gediegene Begründung gaben ihm etwas Herrscherliches. Er hat die Macht nie gesucht, aber seiner Männlichkeit fiel sie zu — eine jener Kraftnaturen unserer nordischen Küste."

15) Vgl. dazu die ausgezeichnete Monographie Peter Petersens, Die Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert (1913), auf die, da eine Darstellung des ganzen Systems zu geben, wo ein Spezialproblem uns

interessiert, hier nicht beabsichtigt sein kann, ein für allemal verwiesen sei. Aeltere Arbeiten über Trendelenburgs Philosophie verzeichnet der Grundriß der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze [8], 1916, S. 601.

Für das Persönliche und den Einfluß Trendelenburgs im allgemeinen ist zu verweisen auf den — etwas dürftigen — Artikel in der ADB. und die Gedächtnisreden und Abhandlungen, besonders von Bratuscheck in den Philos. Mon. VIII, 1873; Eucken (Deutsche Rundschau 29, 1902); Bonitz (1872); Prantl (1873). In Petersens Arbeit: hierzu: S. 187 ff. Vgl. auch Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin II, 1, S. 486 f., und II, 2 öfters.

16) „Ein Mann, der gesund denkt und vom griechischen Geiste günstig beeinflußt ist ...", heißt es in seiner „Unwissenschaftlichen Nachschrift" (W.W. Jena, Bd. VII, S. 1), und in seinen „Hinterlassenen Papieren" (1847) gesteht er: „Es gibt doch keinen Philosophen der Neuzeit, von dem ich soviel Förderung gehabt habe, wie Trendelenburg." Vgl. dazu Höffding, S. Kierkegaard als Philosoph [2], 1902, S. 62.

17) Rothacker, a. a. O. S. 255 Anm. 2.

18) Ges. Schr. V, S. 8 („ich habe den Einfluß seiner Vorlesungen noch erfahren dürfen") die Charakterisierung der Persönlichkeit Boeckhs. Seiner wird häufig gedacht. Vgl. das Boeckh-Kapitel in meinem Buch „Das Verstehen" (Kap. III). Auch Trendelenburg zählte übrigens zu seinen Schülern und Freunden (Petersen, a. a. O. S. 3).

19) Histor. Beiträge zur Philosophie, II. Bd. 1855 S. 1—30.

20) Sehr ähnlich heute Jaspers, a. a. O., in seiner Psychologie des „objektiven Weltbilds" (a. a. O. S. 198 ff.).

21) Vgl. oben Anm. 1. Schelers Eidologie und Deskription. — Ich erwähne hier auch den lehrreichen Versuch, die Typenlehre für Staatslehre fruchtbar zu machen, den Rohden in engem Anschluß an Dilthey unternommen hat (Die weltanschaulichen Grundlagen der politischen Theorien, 1922, in Der deutsche Staat, Festschr. f. Meinecke) und der (S. 1 ff.) von dieser Alternative ausgeht.

22) Vgl. Logische Untersuchungen I [3] 1870, Kap. III über die dialektische Methode, das sich mit der Logik Hegels ausführlich auseinandersetzt. — Dazu etwa Sohr, Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels 1874 und bes. Petersen, a. a. O. S. 154 ff.

23) Jaspers entwirft darum seine Lehre von den Einstellungen und wendet seine Aufmerksamkeit der Verbindung des Weltbilds mit der Persönlichkeit besonders zu: die Psychologie der Weltanschauungen hat so durch ihn eine große Förderung erfahren können. Aehnlich die Intention Grünbaums, a. a. O. S. 2 u. ö. — Umgekehrt will Groos in seinen Aufbaustudien den „idealen Gegenstand" des Systems „losgelöst von dem persönlichen Erleben, das es

schuf, als einen in sich beschlossenen Gedankenkomplex" auffassen. Vgl. aber dort III, Bd. 55, S. 177 ff.

24) Ganz ähnlich verfährt Groos (a. a. O.), indem er die Aufstellung von Gegensätzen als Motiv für die philosophischen Entwürfe herauszustellen bemüht ist. Er beginnt mit dem Aufweis mythologischer Antithesen.

25) So, d. h. deduktiv angelegt, scheint jede Typenlehre auf einem Dualismus abzukommen. Je stärker die Typen empirisch aufgenommen oder gesättigt sind, um so pluralistischer wird die Tendenz einer Typologie sein. Dilthey sah sich zur Annahme dreier Grundformen veranlaßt, aber er hat deutlich durchblicken lassen, daß eine Verschiebung und Vermehrung sehr wohl denkbar erscheine. (Vgl. etwa in „Weltanschauung" S. 30)

26) Log. Untersuch. I, S. 44 ff. und II, S. 170 ff.

27) Jaspers hat zwar für seine Psychologie der Weltanschauungen auf eine metaphysische Substruktion — zunächst? — noch verzichtet, läßt aber metaphysische Ueberzeugungen gelegentlich durchschauen. (Vgl. die Berufung auf Kants Ideenlehre und etwa die Einleitung und bes. das III. Kap.: Das Leben des Geistes.) Die Polemik Schelers, der sogar ausdrücklich (Moralia, S. 19) lehrt, erst die setzende Weltanschauung vermöge der Weltanschauungslehre ihre letzten Ziele und Aufgaben anzuweisen (sic!) gegen Jaspers (z. B. S. 16 u. ö.) ist somit unbegründet. Vgl. übrigens hierzu sein Vorwort zu Grünbaums oben zit. Arbeit.

28) Ueber den letzten Unterschied usw. S. 4.

29) Ausführlich exemplifiziert an demselben Beispiel Groos, a. a. O. Bd. 60, S. 1 ff.

30) Vgl. bes. die Darlegungen von Kap. IX und X der Log. Untersuch. II, die in Ergänzung der Ausführungen von Kap. V des I. Teils über die Bewegung vom Zwecke handeln, und Kap. VII des I. Teils, bes. S. 254 ff. über den Begriff der Materie, dazu Kap. XI des I. Teils bes. S. 157 ff. — schließlich Kap. XXI und XXII des II., in denen vom System und (bes. S. 455 ff.) von der Einteilung der gesamten Erkenntnis und schließlich von der Idee Gottes als „eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist", gehandelt wird.

31) Vgl. auch Log. Untersuch. II, Kap. XXIII.

32) Es ist das, was Groos (a. a. O. Bd. 62, S. 241 ff.) die „radikalen Lösungen" nennt. Er vindiziert nämlich dem Philosophen neben dem Bemühen nach Aufstellung einer letzten Gegensätzlichkeit das ihrer Ueberwindung (a. a. O. Bd. 49, S. 394 f.). Er unterscheidet zwei Möglichkeiten: erstens die Disjunktion zweier einander entgegengesetzten Radikalismen und zweitens die Entwicklung nach einer einzigen Richtung.

33) Ueber den letzten Unterschied S. 13 ff. Vgl. übrigens auch T.s Naturrecht, 1860, § 18: Drei mögliche Weltanschauungen.

34) Die feinste Abklärung und theoretische Formulierung dieser Abwertung durch Dilthey findet sich in der Charakterisierung des naturalistischen Typus („Befriedigung der Animalität" usw.) in der letzten Darstellung („Weltanschauung" S. 31 ff.).

35) Vgl. wieder Log. Untersuch. II, Kap. XXIII über Dualismus und Realismus. Dilthey rechnet Trendelenburg zu den Denkern des „objektiven Idealismus" („Spinozismus").

36) Es ist sehr lehrreich, um den Fortschritt, den die Typologie der Weltanschauungen von Trendelenburg zu Dilthey macht, zu erkennen, die eindringenden Analysen, die Dilthey etwa in seiner Abhandlung über den Entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus den einzelnen einzuordnenden Denkern (Descartes, Hobbes usw.) angedeihen läßt, mit den recht kurzen und nüchternen Klassifikationen des Aelteren zu vergleichen.

37) Ueber den letzten Unterschied S. 16 ff.

38) Dilthey, der hierauf auch aufmerksam macht, will (Ges. Schr. II, S. 357) von einem „Prinzip der Mehrseitigkeit der in einem System enthaltenen Konsequenzen" sprechen.

39) Ueber den letzten Unterschied S. 19; vgl. oben Anm. 22, und etwa K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. VIII, 2, S. 1179: Die Antithesen gegen Hegel, S. 1184: Ad. Trendelenburg.

40) Die Jugendgeschichte Hegels, Ges. Schr. IV, die an diesem großen Beispiel breit das Wesen der pantheistischen Weltauffassung und ihre Mündung in den objektiven Idealismus zu ergründen und darzulegen sucht. — Der Wandel in der Auffassung und Beurteilung der Hegelschen Philosophie von seinem Tode bis zur Gegenwart ist schon verschiedentlich zu charakterisieren versucht worden und besonders im Zusammenhang mit der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung bis auf die Gegenwart hin auch überaus lehrreich zu studieren.

41) Ueber den letzten Unterschied S. 21 f.

42) Auch Dilthey bestimmt (vgl. z. B. „Weltanschauung" S. 50) die Neigung zum Determinismus als ein Charakteristikum der objektiv idealistischen Systeme.

43) In der Abhandlung Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg (Akad. Abh. 1849). Histor. Beitr. z. Phil. II, S. 31 ff.

44) Ueber den letzten Unterschied S. 22.

45) Trendelenburg liefert so auch im Rahmen seiner organischen Gesamtauffassung einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur Theorie des Verstehens. Das Sinnproblem und seine Lösung wird für ihn wie für den modernen Vitalismus und die moderne Philosophie des Geistes die entscheidende Instanz gegen alle mechanisierende Auffassung. „Alles Verständnis", heißt es in den Log. Untersuch. II, Kap. XXI, S. 443 ff., ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst. Der innere Vorgang hat in beiden Fällen große

Verwandtschaft." Trendelenburg kann darum an dem weniger komplizierten Fall der Philologie den allgemeineren Vorgang aufzeigen. Soll eine schwierige Stelle in einem der alten Klassiker verstanden werden, so muß analytisches und synthetisches Verfahren zusammenwirken. Das erstere würde die Konstruktion nach den Wortformen sein, aber sofort muß die Interpretation aus dem Ganzen hinzutreten, die die hypothetische Annahme zu rektifizieren hat. So ergänzen sich die Analyse auf Grund der grammatischen Verhältnisse und die Synthese, die „aus dem Ganzen heraus dem inneren Gedanken nachschafft". Ueber die Verwandtschaft und Uebereinstimmung dieser Auffassung der Dinge mit der der älteren Hermeneutiker vgl. mein Verstehen (etwa Kap. III). — So wie hier eine Gruppe von Worten gilt es nach Trendelenburg die Welt als ein Ganzes zu verstehen. So hat er sie als teleologisch geordneten Kosmos verstanden.

46) Es ist bekannt, wie Trendelenburg in diesem entscheidenden Punkt an die Lehre des Aristoteles anknüpft. Man spürt wenig von einem Einfluß von seiten der — Schellingisch bestimmten — Naturphilosophie der unmittelbar vorangegangenen Zeit, mit der immerhin eine Uebereinstimmung in entscheidenden Punkten nicht zu verkennen ist. Auch die Auseinandersetzung mit dieser ist nicht ergiebig. (Vgl. etwa Log. Untersuch. II, Kap. XXII, S. 484 die Kritik von Schellings Naturspekulation.) — Vgl. übrigens auch Petersen, a. a. O. S. 163 ff., bes. S. 179 ff.

47) Ueber den letzten Unterschied, S. 24 f.

48) Besonders die Apriorilehre Kants mußte Trendelenburg bedeutsam erscheinen, sie hat er eigenartig fortgebildet. Den Nachweis empirischer Anwendbarkeit vermißte er einigermaßen und suchte er dann in seiner Kategorienlehre zu geben. Ueber das Verhältnis T.s zu Kant im allgemeinen vgl. Petersen a. a. O. S. 149 ff.

49) Vgl. z. B. den sehr wichtigen Abschnitt Log. Untersuch. I, Kap. VIII: Reale Kategorien aus der Bewegung, dem II, Kap. XI entspricht.

50) Von den Heutigen dürfte Drieschs Philosophie in mancher Hinsicht mit der Trendelenburgschen sich berühren. Vgl. besonders die Philosophie des Organischen. Allerdings unterscheidet sich Driesch formal in seiner Scheidung von Logik, die er als Gegenstandslehre faßt, und Metaphysik wieder stärker von Trendelenburg. — In der Auffassung der geistigen Welt lebt Trendelenburg eben noch ganz stark in der großen, idealistischen Gesamttradition; mit den oben genannten Denkern und Forschern teilt er den Zug zum Theismus.

51) Angemerkt zu werden verdient jedenfalls, daß Trendelenburg die Idee als ein solches vermittelndes Prinzip ansehen zu dürfen glaubt (Log. Untersuch. I, Kap. V).

52) Ueber den letzten Unterschied S. 25.

53) Ueber den letzten Unterschied S. 27. Diese Konstruktionen hat

später Dilthey zu vertiefen und durch seine feinsinnigen und eindringenden geistesgeschichtlichen Untersuchungen zu unterbauen gesucht.

54) Auch Petersen (vgl. etwa a. a. O. S. 190 ff.) hebt mehr die Bedeutung der Trendelenburgschen Philosophie im Gegensatz zu der skeptisch-pessimistischen Strömung der Zeit hervor, als die positive Leistung, die darin bestand, daß sie dem Mechanismus einer gewissen Art Naturbetrachtung Part geboten hat, und so das Beispiel einer Vereinigung nahen Verbundenseins mit der Erforschung der Natur, empirischen Sinns und philosophischen Zuges einer Zeit vor Augen stellte, die hier nur Gegensätze sehen konnte und wollte.

55) Wieder sind die entsprechenden Partien im Hauptwerk heranzuziehen, also etwa Log. Untersuch. II, Kap. XXII und XXIII. — Ich möchte nun behaupten, daß ein enger Zusammenhang zwischen dieser Lehre Trendelenburgs und Diltheys Theorie von der teleologischen Natur des Seelenlebens, der großen Zweckzusammenhänge und der (sic!) Organisationen der Gesellschaft, also seinem Strukturbegriff besteht. Dieser Gedanke ist ihm stets sehr wichtig gewesen. Vgl. seine Ausführung bes. in den Ideen (Ges. Schr. V, S. 200 ff.) und etwa Einleitung 1. Buch, Kap. XI ff. (Ges. Schr. I, S. 42 ff.), auch Ges. Schr. IV, S. 62 f. u. ö.

56) Vgl. oben Anm. 45.

57) Ueber „Interpretation der Natur" vgl. einstweilen meine Anmerkung in Das Verstehen, S. 258 A. 4. — Vier Arten der nicht formalmechanischen Naturerklärung unterscheidet jetzt Scheler (Die Wissensformen S. 344 ff.).

58) Vgl. die großartige Durchführung des Nachweises des organischen Charakters des Ethischen in Trendelenburgs Naturrecht, bes. I, § 16 ff.

59) Archiv für Gesch. d. Philos. XI, 1897, S. 552 (Ges. Schr. IV, S. 528 f.)

60) Ebenda. Dort auch der bekannte warnende, sehr charakteristische Hinweis auf Nietzsche.

61) Oben Anm. 7 u. 65 und Ges. Schr. V, S. 180. — Vgl. dazu die Scheidung der Quellen für eine Weltanschauungslehre bei Jaspers, a. a. O. Einl. § 2. Auch Dilthey würde natürlich der lebendigen Erfahrung („eigenes und fremdes Erleben" bei Jaspers) eine erhebliche Bedeutung für einen solchen Versuch einräumen.

62) Vgl. bes. die Einleitung in die Geisteswissenschaften (Ges. Schr. I), die Abhandlung Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften 1910 und vor allem Das Wesen der Philosophie (Ges. Schr. V). — Ueber die Entstehung der modernen wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie handelt er in der Abhandlung über die Archive der Literatur (Ges. Schr. IV, S. 557 ff.).

63) Zu beachten ist dabei besonders die überaus reichliche Heranziehung nichtdeutscher, besonders englischer und französischer Gedankensysteme.

64) Ges. Schr. IV, S. 532.

65) „Nur das vergleichende historische Verfahren kann sich", so spricht die letzte Abhandlung („Weltanschauung" S. 15) es aus, „der Aufstellung solcher Typen, ihrer Variationen, Entwicklungen, Kreuzungen nähern." Ebenso dort S. 30.

66) Hier ist wieder die Verwandtschaft mit Herders und Humbolts Intentionen sehr deutlich, und gerade in der Berücksichtigung dieser Faktoren sind auch die Späteren nicht über Dilthey hinausgekommen. Wertvolle Arbeit lieferten hier besonders die Völkerpsychologen Lazarus und Steinthal. Ich hoffe in anderem Zusammenhang darauf zurückkommen zu können. — Vgl. auch für die These des Textes Ges. Schr. IV, S. 559: „Die konkrete Einheit dieser (der seelischen) Vorgänge in der Person ist immer geschichtlich." — Daher der für die Kultur eines Volkes oder einer Zeit repräsentative Charakter der philosophischen Systeme. Vgl. auch „Weltanschauung" S. 13 ff.

67) Aus der „Struktur unserer psychischen Totalität" geht die Weltanschauung hervor. („Weltanschauung" S. 15.)

68) Durch Bestimmung und Konkretisierung des „Kerns der Menschennatur" vor allem eben in der „mühsamen Arbeit der Geschichte", in der Anpassung an die Wirklichkeit entwickelt sich, wie Ges. Schr. IV, S. 561 ausgeführt wird, ein „Kern der Person". „Die Person entwickelt sich gerade in diesem Kerne vorherrschend unter dem Einfluß von metaphysischem Glauben und metaphysischer Wissenschaft. So stellen sich die großen Veränderungen im Lebensgefühl der Menschen in den Veränderungen der Philosophie dar. Die Geschichte der Philosophie macht die Aufeinanderfolge der Positionen des menschlichen Seelenlebens sichtbar."

69) Systematisch äußert sich Dilthey hierzu in seiner Beiträgen zum Studium der Individualität (Ges. Schr. V), wozu der IX. Abschn. der bekannten Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Ges. Schr. V) und der VIII. des I. Buchs der Einleitung in die Geisteswissenschaften (Ges. Schr. I) hinzuzunehmen sind.

70) Seine Lehre von der Struktur der Weltanschauung faßt er einmal („Weltanschauung" S. 11) in den Satz zusammen: „Diese Struktur ist jedesmal ein Zusammenhang, in welchem auf der Grundlage eines Weltbildes die Frage nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet werden." — Vgl. auch unten Anm. 84.

71) Ich gedenke sie in anderem Zusammenhange zu würdigen. Vgl. einstweilen die Abhandlung über die Entstehung der Hermeneutik (Ges. Schr. V). Mehr oder weniger sind sämtliche systematische Schriften Diltheys hier anzuziehen. Vgl. auch Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey 1913.

72) Grundlegend vor allem die „Ideen", bes. Kap. 7 und 8.

73) Wie nahe Diltheys frühe Aufzeichnungen sich mit Tren-

delenburgs Gedanken berühren, möge noch folgender Passus aus seinem Tagebuch bezeugen, der sich an der oben (Anm. 3) zitierten Stelle findet: „In den konstituierenden Urelementen muß also die Analyse die Verschiedenheit der Hauptformen die Philosophie zu erfassen suchen. Hierbei muß man“, fährt Dilthey am bezeichneten Orte fort, „an die Stelle der Ansicht von einer allgemeingültigen Logik die von werdenden, wechselnden Formen der Bewegung des Geistes setzen. Hauptunterschied ist hier jedenfalls Element der Begriffsordnung und des Urteils, aus dem der Gegensatz des nach Gesetzen und des nach einem einheitlichen Begriffsbild strebenden Denkens sich ergibt“. — Merkwürdigerweise macht sich noch einmal eine starke Aehnlichkeit mit Trendelenburgs Auffassung in einem der spätesten Entwürfe Diltheys zu unserem Thema bemerkbar. Die Stelle, die zu lang ist, um sie in extenso wiederzugeben, findet sich Ges. Schr. V, S. 403. Der „Naturalismus“ wird beschrieben. In dem Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis regiert der Begriff der Kausalität. „Wenn derselbe das Erfahren einseitig bestimmt“, heißt es a. a. O. wörtlich „so ist für die Begriffe von Idee und Zweck kein Raum. Und da in der Anschauung der Wirklichkeit die physische Welt an Ausdehnung und Kraft (!) so überwiegt, daß die geistigen Lebenseinheiten nur wie Interpolationen im Text der physischen Welt erscheinen, ... so nimmt diese Welterklärung die Form der Interpretation der geistigen aus dieser physischen Welt an.“

74) In der Abhandlung über die Grundformen (Ges. Schr. IV, S. 544 ff.) sieht Dilthey die Philosophie Comtes, die der Mill, Benthams und Spencers durch eine gemeinsame „Grundansicht“ miteinander verbunden. Es ist die Ueberzeugung, daß wir auf die Klärung der Aehnlichkeiten und Folgeordnungen der Phänomene, auf Herausarbeitung ihrer Gesetze immerdar beschränkt sind, während ihr Wesen und ihre letzten Ursachen für unerforschlich gelten müssen. Dies die positivistische Geisteshaltung. Werden die erkenntnistheoretischen Bestimmungen überschritten, so ist die Wendung zum Materialismus nahegelegt. Auch ein Lebensideal erscheint verbunden mit dieser Betrachtungsweise: das Ideal eines „durch die Macht der Wissenschaft herzustellenden vollkommenen Zustandes des Menschengeschlechts auf der Erde“. — Im „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus“ (Ges. Schr. II, S. 312 ff., 358 ff.) bemüht sich Dilthey die Kontinuität aufzuzeigen, die den „Naturalismus“ des Altertums über die Ahnen und Begründer des Positivismus — ihre Philosophie ist „Generalisation aus der fortschreitenden Naturwissenschaft“ — mit den Modernen verbindet: der Zug einer großen typischen Weltanschauung. — Die dritte Darstellung („Weltanschauung“ S. 31 ff.) versteht diesen Typus aus einer bestimmten Lebensverfassung („die Struktur des Naturalismus ist . . . gleichmäßig: Sensualismus als Erkenntnistheorie, Materialismus als Metaphysik, und ein zweiseitiges praktisches Verhalten — der Wille zum Genuß (sic!) und die Aussöhnung mit dem . . . Weltlauf durch die

Unterwerfung unter denselben in der Betrachtung"). Nach den drei Seiten, der erkenntnistheoretischen, metaphysischen und praktisch-ethischen, sucht Dilthey diesen Typus dann im einzelnen zu charakterisieren und zu illustrieren. (Sensualismus, Materialismus, Hedonismus — freier Geist-Ideal).

75) So schon in den „Grundformen" (vgl. Ges. Schr. IV, S. 546 ff.), wo der subjektive oder personale Idealismus ausführlich an dem „Spiritualismus" der Engländer und Franzosen illustriert wird (ebenda, S. 533 ff.), als dessen „Mittelpunkt" die „Analyse der mit dem rezeptiven Verhalten zusammenwirkenden Spontaneität" anzusehen ist. Gemäß dem Struktur- und Bindungsgesetz der philosophischen Weltanschauungen hängt die intellektuelle Seite dieser Denkweise mit ihrer gemütlich-praktischen eng zusammen: der Voluntarismus verbindet sich in dieser mit dem Freiheitsbewußtsein. „Das metaphysische Band, welches in dieser Richtung Methode, Psychologie und Weltanschauung zusammenhält, liegt darin, daß freier, spontaner Wille im Menschen eine Relation zur höchsten Ursache fordert, welche die Grundeigenschaften von Freiheit und moralisch teleologischer Relation habe, woraus dann die Relation von Person zu Person sich als Postulat ergibt" (a. a. O. S. 549). Die Schotten, Kant, Fichte, Maine de Biran und Hamilton werden als Vertreter genannt. Die ersteren sind durch ihre Geistesart mit dem Geistestyp der römischen Philosophie, etwa Cicero, verbunden. — Etwas kurz beschäftigt sich die Pantheismusabhandlung (Ges. Schr. II, S. 314, 348 ff.) mit diesem Typus. Aber die letzte Darstellung („Weltanschauung" S. 39) würdigt ihn eingehend. Weltanschauung, Methode und Metaphysik dieser Systeme erscheinen verbunden durch die Grundüberzeugung der Unabhängigkeit des Geistigen allen Gegebenheiten gegenüber: „Der Geist weiß sein Wesen als von jeder physischen Kausalität verschieden". Ihr Gottesbegriff (Personalität, Transzendenz) ist eine genaue Konsequenz dieser Weltauffassung.

76) „Begründung des geistigen Zusammenhangs der gesamten Wirklichkeit" ist nach der Darlegung der „Grundformen" (Ges. Schr. IV, S. 539 f.) die Bemühung jener Denker, deren Philosophie Dilthey als „objektiven Idealismus" zu bezeichnen liebt. Die Systeme von Lotze bis Renouvier, Green und Bradley rechnet er dort zu demselben Typus der Weltansicht, der Leibniz, Schelling, Hegel und Schleiermacher verbindet. Auch Trendelenburg wird (a. a. O. S. 540) ihm zugezählt. Diese Formen führen in den Materialismus und in den Idealismus der Freiheit hinüber.

Die Abhandlung über den entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus vertieft dann die Auffassung besonders des objektiven Idealismus, in historischer Beziehung, insofern sie besonderen Wert auf die Herausarbeitung der Kontinuität der inneren Entwicklung dieser Weltanschauung legt, und in systematischer insofern, sie ihn als Ausdruck einer Lebensver-

fassung begreifen will (Ges. Schr. II, S. 312 ff.). Sie stellt die ausgeführteste Arbeit dar, die Dilthey einer philosophischen Weltanschauung und ihrer Geschichte gewidmet hat. Sie berücksichtigt besonders die religionsphilosophische Ausprägung dieser Weltansicht und bestimmt sie als „pantheistisch".

Die zentrale Masse der philosophischen Systeme weist Dilthey in der letzten Darstellung, die er diesem Typus der Weltanschauung widmete, („Weltanschauuug" S. 45 ff.), ihm zu. Als kontemplativ-ästhetisch bestimmt er die Lebensverfassung der Denker des objektiven Idealismus. Ein Gefühl universeller Sympathie entsteht ihnen aus der Erfahrung ihres Lebens, das sich zum kosmischen Harmoniegefühl steigern kann. Dieses Erlebnis bestimmt ihre Metaphysik, die dem Sinnlichen, Physischen einen inneren Lebenszusammenhang nach Analogie des eigenen substituiert. Deterministisch ist praktisch eine so begründete Anschauung der Welt: alles Einzelne sieht sich in ihr durchaus vom Ganzen, mit dem es verbunden ist, bestimmt.

77) Das gilt insbesondere für die feinsinnigen Analysen zur Typologie der Weltanschauungen, die Dilthey im Zusammenhang seiner Untersuchungen über das Wesen der Philosophie bietet (Ges. Schr. V, S. 399 ff.). Die philosophische Weltanschauung wird hier als Ganzes zu würdigen versucht und ihr struktureller Aufbau analysiert. Dort (S. 352 ff.) findet sich auch ein Ueberblick über das, was in den verschiedenen Epochen der abendländischen Geistesgeschichte unter Philosophie verstanden und intendiert worden ist. Ein knappes Referat über die Typen der Weltanschauung (S. 402 ff.) resümiert auch hierüber noch einmal kurz Diltheys Grundgedanken als Uebergang und Vermittlung zwischen der historischen Wesensbestimmung, die der erste und der funktional-prinzipiellen, die der zweite Teil dieser Abhandlung über das Wesen der Philosophie bieten will.

78) So Grundformen (Ges. Schr. IV, S. 544): „Die Merkmale, welche eine Gruppe zur Einheit verbinden, sind, von innen angesehen, ein Bewußtsein der Solidarität zwischen den ihr angehörigen Denkern, objektiv betrachtet, die ihnen gemeinsame Struktur." Dieser Gedanke wird in der letzten Darstellung ergänzt durch die Betonung des Gegensatzgefühls, das die Denker eines Typus anderen gegenüber verbindet, und der Polemik, die sie gegen diese richten. („Weltanschauung" S. 39 ff. und 46.)

79) Vgl. die Ideen, bes. Kap. 7 und 8 (Ges. Schr. V).

80) Formal charakterisieren ein philosophisches System (nach der Bestimmung in Das Wesen der Philosophie [Ges. Schr. V, S. 345 ff.]) der Anspruch auf Universalität und auf Allgemeingültigkeit, inhaltlich die Intention auf eine Lösung der Rätsel des Lebens und der Welt, der Zug auf Festigung und Gestaltung der Persönlichkeit, auf zunehmende Klärung und Vertiefung des Bewußtseins. — Eine besondere Bedeutung hat diese Bestimmung — und das erscheint mir wichtig und noch nicht

genügend beachtet —, insofern sie erlaubt, nun auch den Grenzerscheinungen zwischen Philosophie und Religion oder Philosophie und Dichtung gerecht zu werden, die eben nicht alle eben angeführten Merkmale zeigen, trotzdem unendlich wichtig werden durch die außerordentlich starke Wirkung, die nach Diltheys ausdrücklicher Erwähnung von ihnen ausgeht. — Dilthey berücksichtigt altchristliche Apologetik, Gnosis, Neuplatonismus einerseits, Arbeiten wie Lessings Untersuchungen, die Betrachtungen der Stoiker, Montaignes, Carlyles, Emersons, Nietzsches, Tolstois, Maeterlincks auf der andern Seite. —

Hier ist noch eine wichtige Aufgabe in Angriff zu nehmen: Diltheys formale und inhaltliche Bestimmungen dieser Gattung von Weltanschauungsausdruck zu vervollständigen und vielleicht auch hier zu einer Typologie auf Grund formaler und inhaltlicher Kriterien zu gelangen.

81) In der Abhandlung Das Wesen der Philosophie (Ges. Schr. V, S. 372 ff.) entwickelt Dilthey, ausgehend von dem Begriff der „psychischen Struktur" und unter Beziehung auf die Annahme eines teleologischen Charakters dieses Zusammenhangs (s. oben Anm. 55) das Werden der Repräsentation, die, von der Auffassung des Gegenständlichen ausgehend, zu einem eigenen Zweckzusammenhang sich gestaltet. Gefühle und Triebe wirken, in Willenshandlungen lassen wir uns von Regeln, Werten und Idealen leiten. In der Entwicklung wächst unser Bewußtsein von diesem Zusammenhang, die Funktionen festigen sich, eine Regelhaftigkeit entsteht. Die Besonnenheit über das eigene Tun und Leben steigert sich zum allgemeingültigen Wissen. „Was in den Tiefen der Struktur zusammenhängt, Welterkenntnis, Lebenserfahrung, Prinzipien des Handelns, das muß auch zu irgendeiner Vereinigung im denkenden Bewußtsein gebracht werden. So entsteht in diesem Individuum die Philosophie." Vgl. auch besonders die Abhandlung Der Aufbau der geschichtlichen Welt III, 2, 1. Kap.

82) Als einen Zweckzusammenhang (Kultursystem) bestimmt die eben erwähnte Abhandlung die Philosophie (Ges. Schr. V, S. 375 ff.), unterscheidet sie aber von den äußeren Organisationen und den Zwecksystemen des Wissens und äußeren Handelns: es ist freie, aber verantwortungsvolle Besinnung über das Leben. Hier wird die Verwandtschaft mit der Dichtung und der Religion offenbar. Nahe verwandt, kämpfen sie doch miteinander. „Der Tiefsinn des Gemüts und die Allgemeingültigkeit ringen in ihr miteinander" (a. a. O. S. 378).

83) Vgl. Beiträge zum Studium der Individualität III und IV (Ges. Schr. V, S. 269 ff.) und oben Anm. 68. Dilthey nimmt bei dieser Aufgabe besonders die Hilfe der Kunst (Dichtung) als eines „Organs des Lebensverständnisses" subjektiv und objektiv in Anspruch. Die Gestalten Shakespeares — wie alle bedeutenden menschlichen Erscheinungen — vertiefen nicht nur unsere Kenntnis der Individualität, sondern auch die ihrer großen Typen.

84) Knapp (Ges. Schr. IV, S. 598) ausgesprochen: „Die philosophischen Systeme sind aus dem Ganzen der Kultur entstanden und haben auf dasselbe zurückgewirkt." — Vgl. auch Einleitung I. Buch, bes. Kap. XII u. XIII; Aufbau, S. 77 ff. Zur Soziologie der Philosophie hat Dilthey in seiner Lehre von den Organisationen der Gesellschaft schon in der Einleitung (W.W. I, Kap. XIII) wichtige Ausführungen gemacht. Vgl. auch Aufbau IV, 4, 2. Hier setzen jetzt Schelers Untersuchungen ein.

85) Das Wesen der Philosophie (Ges. Schr. V) II, I, S. 378 ff., „Weltanschauung", Abschn. II, S. 17 ff. Dazu die Abhandlungen: Das Problem der Religion (Ges. Schr. VI, S. 288 ff.) (dazu meinen Aufsatz: W. Dilthey über „Das Problem der Religion" [Ztschr. f. Miss.K. u. Rel.Wiss., 40. Jahrg. 3; 1925]) und über die Einbildungskraft des Dichters (Ges. Schr. VI, S. 103 ff.), und außer den oben Anm. 1 genannten Arbeiten etwa Heynen, Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens, 1916.

86) Das Wesen der Philosophie (Ges. Schr. V), II, IV, S. 406 ff. und die Archive der Literatur (Ges. Schr. IV), S. 558 ff.